DE INDIOS, CAMPESINOS, TRABAJADORES Y DESOCUPADOS. REGULACION DE LA MANO DE OBRA Y FORMACION DE IDENTIDADES EN TERRITORIOS DE LA FRONTERA NORTE DE SALTA Y JUJUY

DOCTORANDO: RICARDO SLAVUTSKY

DIRECTOR: HECTOR HUGO TRINCHERO
CO DIRECTORA: ELENA BELLI

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

A Elena, compañera de vida y sueños

A mis hijos –Pablo, Francisco, Aníbal, Ariel y Ernesto-, nueras –Evelia, Carolina y Maria- y nieto –Santiago-, que representan una diversidad posible

A mis padres, hermana, suegra, cuñadas y cuñados

A mis compañeros de trabajo e investigación de Tilcara, por la comprensión mutua

A Chapita, un rottwilder que hubiese querido ser “humano”, creo, y Chirulin, que sin dudas, es un perro

A todos los amigos y compañeros que ya no están, pero vuelven cotidianamente

A mis propios síntomas

Agradecimientos

Quiero agradecer en principio a todos los amigos que participaron, quizás involuntariamente, de este texto y que con su sinceridad y vicisitudes de la vida por los territorios donde trabajamos, me permitieron construirlo.

A Elena que con su tenacidad e inteligencia mantuvo las posibilidades de reflexividad aún en los momentos de mayor desesperanza, y cuyos comentarios enriquecieron la redacción final.

A Hugo porque siempre estuvo presente en los momentos necesarios.

A Débora, Pantaleón y Cristina porque con su vida colaboran en la comprensión del mundo.

A todos los miembros de los equipos de investigación, en especial los de Memorias de la Opresión, porque son un testimonio de otra manera de producir conocimientos

Introducción

El sentido general de esta tesis es discutir los procesos de formación de las identidades en un espacio fronterizo del territorio argentino, habitualmente denominado noroeste.

La elección del tema estuvo relacionada con la práctica de investigación y docencia en antropología social que vengo realizando desde hace poco más de quince años desde la sede de la Universidad de Buenos Aires en Tilcara y en la Universidad Nacional de Jujuy, además de algunos proyectos financiados por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, el PNUD y otros emprendimientos privados y oficiales, que me permitieron acceder a un conocimiento territorial bastante extendido y a diversas instancias investigativas.

Si bien realicé trabajos más intensivos en algunas poblaciones que se definen como ganaderos en las yungas, los indígenas de origen chane y campesinos de la Quebrada de Humahuaca, otras investigaciones y estudios diagnósticos se efectuaron en la Puna, los valles calchaquíes y la zona conocida como el ramal salto-jujeño.

El hecho de vivir y trabajar en el territorio de investigación me permitió un contacto más directo y frecuente con las personas con las que interactué y esto me posibilitó mayores grados de confianza en las relaciones que, en lugar de exotizarse, de buscar distancias metodológicas, se basaron en el acrecentamiento de los códigos y problemas compartidos.

En parte, los resultados que aquí se presentan responden al esfuerzo por unir en la praxis algunos aspectos que vistos retrospectivamente aparecían escindidos inicialmente cuando nos instalamos en Jujuy, con mi familia, y en este sentido, involucran cuestiones tanto referidas a la vida personal como a la práctica antropológica.

La primer cuestión tiene que ver con la separación entre el lugar donde se realiza la experiencia antropológica, el trabajo de campo, y

el lugar de la reflexión o producción teórica, que responde a esa división consagrada en la historia disciplinar entre etnografía y etnología, y reinscripta en las antropologías actuales por la discrepancias entre Geertz y Levi-Strauss, y las problematizaciones postmodernas entre el primero de estos autores y sus discípulos, que dieron lugar al giro textualista y las discusiones sobre como representar al “otro”, o más recientemente a algunas de las metáforas engendradas en los estudios culturales, como nomadismo, diáspora, frontera, etc. que internalizan en el autor/investigador las fragmentaciones de la experiencia vivencial.

En principio, el problema implica por lo menos dos dimensiones: una, que proviene de la constitución misma del campo disciplinar, la antropología como dispositivo del occidentalismo cuya misión fue la de crear una imagen de la otredad (Said,), un conjunto de narraciones que al mismo tiempo que afirmaran y legitimaran el fin civilizatorio de la expansión, posicionaran en algún lugar escalar de la Humanidad a los otros; y, otra, subjetiva, referida a las personas que iban a hacer ese trabajo, el extrañamiento.

Esta segunda dimensión, resulta más compleja por cuanto por una parte aquello que era una sensación producto de una situación inicial de distancia cultural objetiva fue convertido, desde las perspectivas positivistas, en el recurso metodológico por excelencia, y por otra, se consideraba como una experiencia vivencial trascendental. Como si fuera un héroe mítico, el antropólogo podía y debía acceder a otros mundos desconocidos para traernos su imagen traducida: un puente intercultural.

Vale decir que el arte de la práctica antropológica, fue equivalente durante mucho tiempo al mecanismo de la producción civilizatoria: la represión de los sentimientos, de los compromisos afectivos para producir relatos racionalizados, que justamente están en el origen de la separación esquizofrénica entre el aquí y el allí.

En el capitulo denominado Como se llega a ser etnógrafo, en Tristes Trópicos, Levi Strauss aporta una consideración que pasó algo desapercibida, posiblemente como consecuencia del éxito de los discípulos geertzianos en la antropología de las últimas décadas. Allí, Levi Strauss sostiene que una de las condiciones para que un occidental de clase media se convierta en etnógrafo es que debe sentir cierta incomodidad en su propia sociedad.

Esta observación es congruente con el estilo comparativo de la textualidad antropológica, que da cuenta de la diferencia cultural, pero que también, por el encantamiento del objeto, y la valoración de la propia experiencia como portadora de alguna enseñanza moral, produce el efecto de critica social, cuyo caso más típico fue en su momento, para la sociedad estadounidense, la sexualidad más libre relatada por Margaret Mead.

Esto es, que creada como disciplina imperial, sin embargo por su propia práctica, gran parte de la producción textual antropológica mostró por lo menos algunos elementos que suscitaban dudas acerca de la misión civilizatoria de occidente, al dar cuenta de que esos otros mundos que estaban “desapareciendo” podían de alguna manera ligarse a ese significante fundante de la modernidad, que había sido el mito del buen salvaje; que el modo de vida occidental era sólo uno dentro de una variabilidad cercenada.

Esta imagen de la diversidad posible, del estado de naturaleza ideal perdido, que reaparece cada vez que el capitalismo, en sus crisis, muestra su naturaleza real.

En ese sentido, independientemente de la critica ideológica del contenido de los textos antropológicos, el nódulo desde el cual toman significado se asocia a aquello que occidente reprimió, negó o estigmatizó en el proceso de su construcción hegemónica: la apropiación de la naturaleza y de las fuerzas productivas para

colocarlas en el lugar de la diferencia y la desigualdad como condición constitutiva.

El síndrome de Indiana Jones, que arranca en Marco Polo, y se funda en la pulsión hacia lo exótico, desconocido, como reconocimiento de la naturaleza negada, el dualismo entre naturaleza y cultura consagrado por la división neoplatónica entre cuerpo y alma, y reintroducida como sentido común por la antropología del cristianismo (Dussel).

La práctica de los antropólogos del momento formativo (clásico) quedó entonces signada por una triple traición: al fin colonial para el que había sido creada como campo disciplinar, a la representación de su objeto y a si mismos por la imposibilidad de identificarse explícitamente con el objeto de su deseo y hacer visible su incomodidad con su propia sociedad.

El libro de Barley da cuenta de esta situación existencial. El traidor no pertenece a ningún lugar.

Por eso la primer sutura consiste en tratar de eliminar el aquí y el allí, el mandato positivista del extrañamiento, pero no a la manera posmoderna de buscar sentimientos empáticos que permitan cierta identificación que coadyuve a la comprensión, como plantea Rosaldo, sino desde las prácticas compartidas que nos sitúan objetivamente dentro de relaciones sociales caracterizadas por el fetichismo de la mercancía.

Vivir cotidianamente el mismo espacio social, abre las puertas a la interpelación de los que deberían estar representados en nuestros textos que se constituyen en un control epistemológico inapelable: ¿podemos leer con ellos (entre nosotros) lo que decimos de ellos (nosotros)?, ¿cómo inciden nuestras palabras en sus (nuestras) formas de reproducción de la vida o en sus (nuestras) metas políticas?, ¿estamos dispuestos a correr los mismos riesgos?, ¿tenemos derecho a discutir algunas de las prácticas y concepciones del mundo y expresarlo?

En definitiva, eliminar la culpa disciplinar desde compartir algunas condiciones de vida y el compromiso de buscar alternativas comunes que resistan y combatan la opresión. Aunque esta propuesta no elimine las diferencias entre los capitales disponibles, ni nos haga iguales, el conocimiento que se produce tiene su correlato en la transformación de algunas prácticas sociales. Nuestra inserción en los procesos sociales frente a la patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca o la recuperación del Malón de la Paz como instancia de lucha, son experiencias que permiten afirmar la posibilidad de un conocimiento no opresivo ni manipulatorio.

La segunda escisión se refiere a la integración de la dimensión espacial. Aquí también por oposición a la acción expansiva y universalisante de occidente, la antropología clásica construyó su objeto de estudio como situado en un espacio restringido, donde por efecto de la reiteración del ritual, por la rutinización de la prácticas diría Giddens, se produce la magia de la homogeneización socio cultural.

La creación de la comunidad real, su des-cubrimiento, es el verdadero objeto del deseo antropológico porque redime todo el sacrificio de la búsqueda del exotismo con la posibilidad de unir el presente con los orígenes de nuestra propia sociedad.

Aún en la actualidad el término comunidad funciona como un significante de todo imaginario social que pretenda encontrar formas sociales esencializadas en base a determinadas características y que ocluyan las posibilidades de totalización contradictoria.

Es el término preferido por el multiculturalismo transnacionalizado y para imaginar la construcción de identidades por fuera de los procesos sociales.

Desde esta perspectiva el espacio aparece disgregado, es el lugar donde transcurre la vida intracomunitaria, que produce un adentro y un afuera de la comunidad.

Las murallas fantasmáticas que habilitan las metodologías interaccionistas, el enfoque holístico funcionalista, la captura de sentidos compartidos y únicos.

A la inversa, el espacio, como discutiremos en un capítulo más adelante, es la producción de la espacialidad, un producto de la lucha por el control de los recursos (materiales, sociales y simbólicos) que lejos de sintetizar en formas comunitarias cerradas se realiza por el intercambio y las políticas de sujeción.

La forma ideal de comunidad autosuficiente que aparece en los discursos identitarios habría que leerla más en términos de resistencia a las políticas de despojo territorial y compulsión a la migración, que a su existencia efectiva en el pasado y en el presente.

Por el contrario, el territorio de frontera al cual nos referimos que se presenta como heterogéneo desde el punto de vista ambiental, social, étnico y económico, e incluso político administrativo, se constituye desde un doble proceso integrativo: uno hegemónico, económico y estatal, en el cual prima la articulación de distintos espacios como contenedores de mano de obra que son regulados a través de los dispositivos legales (estatales) que determinan las características de la propiedad/posesión de la tierra; y otro, resistente, ligado a la reproducción social, basado en el mantenimiento de una base territorial, el lugar de origen, el espacio de identificación, en combinación con circuitos migratorios, transitorios y permanentes, y la formación de extensas redes parentales que habilitan una amplia circulación social donde fluyen la relaciones interculturales e interétnicas.

Esta característica que se hace evidente en los recorridos laborales, en las historias de vida, y en la movilización social, disuelve la posibilidad metodológica del abordaje focalizado en pequeña escala, y nos conduce a plantear una tercer escisión que debe ser suturada: la

separación entre la producción de la cultura y la inserción en el proceso productivo.

Sobre todo en los últimos años, con el “resurgimiento del indio” se desarrolló en la antropología en Argentina, un fuerte movimiento que tiende a ponderar la autonomía relativa de la producción cultural, su preservación, por sobre la participación de sus productores en determinadas relaciones sociales, que continúa con la “tradición científica” iniciada por el folklore en la zona andina y la etnología fenomenológica para los “grupos tribales”.

Si bien estas perspectivas vienen siendo discutidas desde los ochenta para estos territorios, el desarrollo de la “aboriginalidad” como construcción intercultural de lo originario, que discutiremos más adelante, reflota esta ruptura en la representación antropológica de la vida social.

El caso de la Puna ejemplifica adecuadamente la forma a través de la cual las narrativas antropológicas intentaron crear un efecto de tradicionalidad, opacando la importancia del trabajo asalariado en la minería.

Esta discusión resulta clave para el análisis de los procesos de reconfiguración de las identidades étnicas por cuanto sitúa el problema no sólo en el ámbito de las representaciones, sino en la materialidad de los procesos sociales.

En este sentido, la escasa atención que las ciencias sociales en el NOA han prestado a la actividad minera como transformadora y generadora de representaciones sociales es una limitación para avanzar en la comprensión y la explicación de los procesos sociales actuales y excluyen del discurso social y científico un conjunto de conflictos y luchas sociales, contribuyendo a esa invención de la Puna (Isla: 1992) como un territorio de equilibrio entre el hombre y la naturaleza que en definitiva es la continuidad moderna de la metáfora

del desierto, como argumento legitimador de la apropiación civilizatoria del capitalismo (Trinchero: 2000).

Es significativo, por ejemplo, que en la publicación del Simposio Internacional en homenaje a la expedición sueca de Nordenskjold (Pacarina N 3: 2003) ninguno de los trabajos, en su gran mayoría referidos a la Puna, haya abordado la cuestión de la minería.

Esta omisión contrasta con el registro de mas de 500 minas en la Puna consignado por Paleari (1993) para 1992 y con algunas movilizaciones mineras de relevancia como las de 1964 y 1973 en Mina Aguilar y en 1986 en Pirquitas.

Por lo tanto, el hecho de que gran parte de la población puneña viva en conglomerados rurales y pequeños caseríos (a excepcion de las ciudades de Abra Pampa y La Quiaca), en los cuales aparentemente la reproducción del grupo domestico se realiza a través de la actividad pastoril y artesanal, y en los últimos años la ayuda estatal, no puede segregarse de que la gran mayoría hayan tenido miembros que fueron mineros, y que esta actividad ha sido crucial en la producción de su propio orden simbólico, tal como lo muestra el relevamiento realizado por Portugal (2003) con relación a personajes que aparecen en la narrativa popular.

Finalmente, nos parece importante realizar algunas consideraciones sobre el dualismo que muchas veces aparece entre la agencia y la estructura social respecto a los grados de determinación.

Esta relación es uno de los problemas centrales de las ciencias sociales hacia cuya resolución estuvieron orientados los esfuerzos intelectuales desde diversas epistemologías.

Si bien en las últimas décadas las obras de Giddens y Bourdieu intentan alguna síntesis con foco en las prácticas sociales, la lectura de su producción y las críticas produce una sensación de que se trata de propuestas que nunca logran la completitud, en tanto están

enunciadas desde experiencias de investigación situadas en general en el mundo “desarrollado”.

Esto quiere decir, que parten de estructuras cuyas reglas de funcionamiento y de estructuración de individuos e instituciones tienen una visibilidad enunciada más o menos permanente, y de individuos, cuyas condiciones de existencia tienen también, cierto grado de garantía, y por lo tanto, de libertad de decisión, a excepción de los migrantes “ilegales”.

Estos supuestos chocan en general frente a las situaciones bastante típicas del mundo “periférico”, ya sea por la preeminencia de la violencia física, el ejercicio directo de la dominación, ya sea por la arbitrariedad de las mediaciones –políticas, económicas o culturales-, donde la estructura se presenta como estructuralmente variable, y las personas, muchas veces, tienen una capacidad de decisión similar a la de un condenado a muerte cuando el filo de la hoja de la guillotina ya empezó a rodar.

En este sentido, la elección teórica que realizamos fue movernos dentro de estas coordenadas en forma oportunista, acorde a las variables de la situación que analizamos, tomando en cuenta que quienes “hacen la historia” se manejan también con un grado de control y de racionalidad no uniforme.

La lectura lacaniana que realiza Zizek a la crítica de la ideología resultó en muchos casos bastante esclarecedora, aunque obviamente su traducción en términos de colectivos sociales puede acarrear algunos problemas, que no le quitan poder de sugerencia.

En esta tesis se sostiene que los análisis sobre los procesos identitarios deben partir de la crítica conceptual del término identidad. Se considera que se trata de una construcción eminentemente ideológica, cuestión que se discutirá en la primera parte, en el sentido de que encubre relaciones de poder, y que se

inscribe dentro del proceso de diferenciación resultado del desarrollo del capitalismo en distintas formaciones económico sociales.

Como consecuencia, en gran medida los estudios realizados por el campo de las ciencias sociales en el territorio sobre el cual trata esta tesis, reproducen acríticamente este proceso, y son uno de sus síntomas.

Por el contrario, se sostiene que es en la investigación pormenorizada de los procesos de identificación y etnización, en su microfísica, donde es posible separarse de la parafernalia sintomatológica de las múltiples diferenciaciones y fragmentaciones con la meta de reencontrar la diferenciación histórico estructural "real", la opresión y la explotación, cuyos efectos –las múltiples diversidades identitarias de grupo- "sólo existen para borrar su causa" (Zizek, 2003).

Obviamente, no se niegan con esto las diferencias preexistentes a la invasión occidental, el desarrollo del capitalismo y la formación de los estados nacionales americanos, sino que se sostiene que las mismas fueron reconstruidas, re-creadas, bajo un nuevo régimen especular, material y disciplinar para producir, en términos de Fanon (1964), falsos indígenas, falsos negros, falsos trabajadores, falsos campesinos.

Por otra parte, se afirma que el proceso de dominación nunca es total, tanto por la lucha y resistencia, como por la imposibilidad material del capitalismo periférico de garantizar la reproducción social total de los oprimidos y explotados. Esta condición constituye un inmenso campo de lucha, del cual la dimensión identitaria es una parte importante que se relaciona con la formación de los agentes históricos concretos.

Se plantea, finalmente, la necesidad de separarse de la cuestión identitaria como un señalamiento de diferencias de nomenclaturas con una base idiosincrásica para recuperar el campo de las experiencias compartidas, en la opresión y en la resistencia, como el trabajo que conduce hacia la emancipación.

Se trata de buscar en el análisis de la formación de colectivos sociales los modos por los cuales estos se pueden convertir o no en sujetos históricos de una transformación liberadora.

La tesis se plantea como una discusión teórica ilustrada por el análisis de un conjunto de análisis de casos en los cuales tuve participación en los procesos de investigación.

Su diseño se organiza tres partes.

La primera es fundamentalmente teórica en torno a la cuestión de los procesos identitarios y las relaciones interétnicas, la justificación del recorte espacio temporal y la aplicación de la discusión teórica al espacio concreto de la frontera.

La segunda consiste en el análisis de tres dimensiones constitutivas de los procesos identitarios en el territorio a través de casos: la dimensión estatal, la dimensión del capital y la dimensión de la lucha y resistencia de los pueblos.

Finalmente la tercer parte, consiste en reflexiones finales.

El involucramiento y el compromiso tiñen las prácticas de investigación social de quienes habitamos en nuestro lugar de trabajo. Aquí, el conocimiento que se produce, es necesariamente situado, marcado por el lugar de enunciación, y sobre todo, no ingenuo.

Yo fui educado para vivir en París. Seguramente no el París de los hijos de argelinos racializados y condenados a sobrevivir en los márgenes de una sociedad que se ve a si misma como opulenta y recuperada de la guerra y las aventuras colonialistas. Más bien, en aquel otro donde los cortesanos y cortesanas, ocultaban sus excrementos detrás de los perfumes y los cortinados palaciegos o quizás, más intelectual y lúgubre, en el Quartier Latin, en los míticos cafés, donde Cesar Vallejo imagino que moriría en un día de lluvia.

Mi historia personal bien podría haberse orientado en esa dirección, si hubiese seguido la lógica implacable de los habitus y su enclasamiento.

Hijo de padres judíos pertenecientes a la burguesía profesional progresista, criado entre libros de la Editorial Cartago donde se mezclaban malas traducciones de Marx, Engels, Lenin y Stalin con panfletos heroicos sobre el pueblo soviético y cientos de novelas, guardados en bibliotecas que ocupaban las paredes y resquicios de todas las habitaciones, al ritmo de música clásica y conversaciones que iban de la medicina a la historia, eludiendo prolijamente la vida cotidiana.

A pesar del ateismo ortodoxo y el no sionismo, o posiblemente por eso, el apellido judío siempre fue una marca que requiere ser explicada, que identifica en la falta.

Una diferencia constitutiva que acompaña incómodamente la existencia.

Uno, nunca puede sentirse totalmente complacido con el mundo, está permanente obligado a enfrentarse con su propio síntoma y con la diferencia social.

Quizás, por eso, cuando tenía doce o trece años, creí entender que la sensación de lo absurdo del mundo y la inutilidad de las representaciones rituales que planteaba el existencialismo eran una buena explicación de la situación del Hombre, de mi propia situación en el mundo.

Es a través del recorrido sartreano que pocos años después encontré una mejor alternativa explicativa en las obras de Fanon donde no sólo me resultaba posible unir mis propios sentimientos a la experiencia de muchos, sino también denominarla e identificar sus causas: la opresión y el colonialismo, la explotación y el capitalismo.

También, como analizaré más adelante, era un desafío para la acción.

Desde entonces, siempre pensé, y traté de actuar en ese sentido, que el único modo de juntar la libertad y la felicidad pasaba por el compromiso personal en un proyecto de transformación de las relaciones sociales que suprimieran las desigualdades.

Siguiendo los razonamientos de Marx, pienso que el concepto de praxis sintetiza esta idea de transformarse a si mismo por la critica permanente de las practicas, al mismo tiempo que se transforma la sociedad.

Después de muchos años de militancia y de las vicisitudes de los movimientos populares en todo el mundo, la cuestión de la construcción de los colectivos sociales de identificación que deberían encarnar los procesos de liberación es una incertidumbre teórica y práctica, que nos duele cotidianamente.

Como se discutirá y ejemplificara en las paginas que siguen, la formación de las identidades colectivas como proyecto político de resistencia o de lucha por la transformación social, el ideal de la identidad entre pares libres que sintetiza la palabra compañeros, no se realiza por la acción de individuos liberados, sino a través de procesos mediados, en los cuales se hacen presentes los poderes estructurantes que emergen desde los inconscientes individuales hasta el fetichismo de la mercancía, inmersos en las necesidades de la reproducción de la vida, sobre todo en los sectores subalternizados donde por la creencia en la dialéctica, depositamos la esperanza de la transformación.

Yo nunca fui a Paris. Tampoco me dediqué durante mucho tiempo a la práctica profesional de la antropología: las ciencias sociales no iban a liberarnos. Sin embargo, porque uno siempre acarrea con sus traumas constitutivos –aún habiendo cumplido con el destino fijado por los dioses, la vida de Edipo y su progenie está signada por la culpa originaria-, finalmente cuando se dio la necesidad y la oportunidad, pude venir a Jujuy.

Posiblemente mi imaginario fuera encontrarme con lo exótico antropológico. Hubiera sido tranquilizador, pero no fue así.

Las páginas que continúan expresan esta intranquilidad, tan propia de nuestra época, pero, espero, transformada por algunos análisis sobre la realidad que vivimos.

Capitulo I

Acerca de las diferencias: identidades y etnicidades

> En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros, que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esa curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los blues de Handy, el éxito logrado en París por el pintor doctor oriental don Pedro Figari, la buena prosa cimarrona del también oriental don Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión, los tres mil trescientos millones gastados en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo linchar en la decimotercera edición del Diccionario de la academia, el impetuoso film Aleluya, la fornida carga a la bayoneta llevada por Soler al frente de sus Pardos y Morenos en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesino Martín Fierro, la deplorable rumba El Manisero, el napoleonismo arrestado y encalabozado de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente en Haití, la sangre de las cabras degolladas por e machete de papaloi, la habanera madre del tango, el candombe.
>
> Jorge Luis Borges. Historia universal de la infamia. La causa remota. Emece. Buenos Aires.

Introducción

Sólo si pudiéramos imaginarnos el todo, universo, como nada, como infinito vacío, sin materialidad, la construcción fantasmagórica de diferencias e identidades, se desvanecería, carecería de sentido. Sólo

si pudiéramos quebrar la condena dialéctica de que toda afirmación contiene su propia negación.

Mientras tanto, vivimos en un mundo poblado por identidades y diferencias que consideramos como reales. Como dadas naturalmente o como reflejo, producto, medio, del sistema taxonómico que llamamos pensamiento, o como parte del orden simbólico.

Como en el fetichismo de la mercancía, -la moneda-, en las relaciones entre identidades/diferencias, la efectividad social aparece cuando son tratadas como sublimes, como persistencias "indestructibles e inmutables" al paso del tiempo. Corporalidad inmaterial, el cuerpo dentro del cuerpo, sustentada por la garantía de alguna autoridad simbólica (Zizek, 2003: 336). Aún en las propuestas más dinámicas que conciben las identidades como productos transformados y transformables de procesos sociales más amplios, la superación de una identidad es otra identidad, que transitó en su primer negación por la afirmación enajenante, especular, de otro, alteridad de alteridades, más que por la incertidumbre del no ser, de la nada, de la diferencia de todo lo identificable, la no identidad.

La pregunta lacaniana sobre si un loco que cree que es rey está o no más loco que un rey que cree que lo es en sí, fuera de la relación con sus súbditos que a su vez, creen que son tales en tanto el rey se les presenta como una determinación, como una propiedad que se corporiza, naturalmente, en una persona que es, sin duda, el rey, introduce un conjunto de consideraciones previas que enmarañan el tratamiento un tanto "ingenuo" y naturalizado -ideológico- que se realiza en la antropología sobre la cuestión identitaria, los procesos de diferenciación/identificación, etc.

Se trata de saber si nos enfrentamos a fantasmas, síntomas, que requieren ser ahuyentados para encontrar lo real, o si el fantasma es parte de la realidad.

Si las formas en que se producen las identidades son históricas, determinadas por relaciones sociales específicas o existen mecanismos universales de identificaciones individuales y/o colectivas, o ambos, independientes de toda voluntad humana o condición social.

Si la producción del individuo "libre", como vendedor voluntario de su fuerza de trabajo, es un proceso diferente al de la creación de las identidades colectivas, o si la identidad del sujeto sólo es en relación con algún colectivo social, y si ese colectivo es una totalidad contradictoria o una unidad con un cierto grado de homogeneidad.

Si el rey –loco- se constituyó como tal sólo frente a la conducta subalterna de los súbditos, espejo que identifica porque diferencia, o también por la imagen afirmativa que le devuelven la reina madre, el rey padre y los hermanos príncipes, espejo que identifica porque ofrece una imagen de unidad, no sólo como individuo, sino como perteneciente a un colectivo, la realeza.

Estas discusiones serían puras banalidades, si no mantuviera de alguna manera, la creencia –utópica- en la realización colectiva e individual de procesos emancipatorios que sólo son posibles dando continuidad a la destrucción de los fetiches iniciada por Marx, y la certeza de que la condición de la libertad reside en enfrentarse a todo aquello que nos determina, nos produce como objetos.

La actualidad de las identidades

En los últimos treinta o cuarenta años, las discusiones sobre las identidades y las prácticas identitarias han sufrido un paulatino cambio de orientación, sobre todo en su dimensión política.

La identidad como recurso para la acción transformativa del mundo y de la humanidad, el proletariado, la clase para si, como proyecto utópico, fue circunscribiéndose a cuestiones más territoriales

relacionadas con las etnicidades y las nacionalidades[1]. Del mismo modo, emergieron las identidades de minorías entre las cuales se incluyen las problemáticas de género, sexo, grupos etarios, raza, movimientos sociales, etc. La esfera del consumo, sobre todo en las teorías sociales ligadas al capitalismo tardio, toma preponderancia como espacio de identificación sobre la esfera de la producción, de las relaciones sociales establecidas en el trabajo.

Estos corrimientos de la cuestión identitaria se corresponden al cambio de las condiciones socio-económicas y políticas del mundo relacionadas con la globalización y la construcción del Imperio como bloque único de poder político militar.

Son en cierta forma un reflejo de lo que podría interpretarse como el éxito –por lo menos transitorio-, en términos de acumulación de poder, del capitalismo flexible que implicó la disgregación, fragmentación, de los movimientos populares, alternativos, cuyas expresiones fueron en parte cooptadas o integradas, y en otra, marginalizadas, arrinconadas bajo el rótulo de terrorismo.

Se trata del tránsito del Che Guevara a Bin Laden, o de la guerra de Vietnam a la de Bosnia. Del proyecto de "un hombre nuevo" a los fundamentalismos, de la construcción de un mundo más justo y equitativo a las guerras étnicas.

La contracara actual de las cuestiones identitarias hay que ubicarla en la disgregación de las utopías universales, en su reemplazo por utopías restringidas, algunas veces de tono mesiánico, ancladas en la tradición, circunscriptas a un territorio, y que reclaman más "vivir acorde a las propias reglas", que plantear un proyecto alternativo de construcción social, en términos universales, al capitalismo.

Las causas de esta situación no hay que buscarlas sólo en el poder imperial, su capacidad militar y su concentración de riqueza.

[1] Aún cuando la mayor parte de las guerras anticoloniales de las décadas del 60 y 70 tienen un fuerte componente nacionalista, el sesgo antiimperialista de la lucha le otorga un contenido que cuestiona el orden social nacional e internacional.

Hubo también en la construcción social de los proyectos alternativos fuertes errores de concepción. Se creyó estar generando una sociedad más libre y justa, y se reprodujeron la mayoría de los mismos mecanismos de vigilancia, control y diferenciación social que se pretendían destruir.

No se cuestionaron los fundamentos de la lógica iluminista y de la modernidad, y se preservó el paradigma evolucionista social en sus diferentes versiones reformuladas. No se escuchó la voz de la gente, y se supuso, naturalizó, que justicia y libertad significaban universalmente lo mismo. Por eso, ahora sólo podemos vivir entre las grietas, en el "entre medio", como dice Homi Baba, de los dominios del Imperio.

De una u otra manera, todos hemos sido arrojados a la subalternidad con respecto a un conjunto de reglas transnacionales, liberadas de la espacialidad, que se presentan como autogeneradas por el mismo desarrollo de la tecnología.

En este escenario, los movimientos de resistencia étnico nacionales que, en la década del setenta, tendían hacia alguna forma de articulación, aparecen hoy como prisioneros de su particularidad y solapados con otros que bajo la apariencia de la defensa de derechos universales no terminan por cuestionar integralmente el orden establecido por el capital, y su pretensión máxima es el ajuste sistémico del conflicto.

La provincialización de la construcción social, la ponderación de las experiencias particulares son el correlato de la globalización.

No existe pretensión irlandesa de irlandizar Inglaterra, ni una vasca de vasquizar España, o musulmana de islamizar el mundo. No pretenden los gay la primacía de la homosexualidad, ni los chicanos la chicanización de Estados Unidos, ni los maoríes la maorización de Nueva Zelanda, o los ambientalistas la eliminación de las relaciones de explotación.

Los nuevos discursos hegemónicos de universalización de la diversidad, están, paradójicamente, teñidos de un falso relativismo, que predica la inconmensurabilidad de la experiencia cultural, “en el mundo de las hormigas, hay sólo cosas de hormigas”, al mismo tiempo, que pondera el uso intercultural del consumo de bienes baratos, que unifican bajo el dominio de las grandes empresas mundializadas.

Sin embargo, en nombre de las identidades (territoriales y de minorías) mueren miles de personas. Por lo tanto, la cuestión identitaria no es baladí, no es una discusión meramente conceptual, sino que arrastra el conjunto de opresiones constitutivas, generadas desde el mismo momento en que se comenzó a desarrollar el proyecto universalizador de Occidente, y básicamente desde que las condiciones tecnológicas facilitaron su expansión.

No nos proponemos analizar el proceso histórico de formación del colonialismo y los estados nacionales dependientes. Partimos de la situación colonial como fenómeno que transforma las identidades preexistentes tanto desde la perspectiva de la subjetividad como de la etnicidad, así como también desde el punto de vista de la estructura social, las identidades sociales, por la integración compulsiva de los pueblos dominados al sistema de producción capitalista en expansión.

Las teorías sobre la identidad emergen fundamentalmente del proceso europeo de formación de los estados nacionales, se inscriben en la reetnización implicada en la legitimización de las nuevas naciones que surgen luego de la caída del Antiguo Régimen, y la conformación de la “ciudadanía”.

Sobre esta base de homogeneización, se ubican otras dos cuestiones: la definición de una doble alteridad cultural, una al interior de occidente, referida a la tradición y a determinados grupos (por ejemplo, los judíos; Levinas, 1969), y otra externa, con relación a los otros no occidentales; y los procesos de diferenciación en las

estructuras sociales, que definen las clases (latu sensu) y sus relaciones, que conforman la entidad integrativa, denominada sociedad.

Esta forma de "identificar" identidades se realiza naturalizado los distintos momentos de los grupos dominantes de la sociedad y la cultura del "Occidente desarrollado" como lugar de enunciación, como el lugar neutro sobre el cual contrastan las otras sociedades, clases sociales y culturas, desde el mito del Occidente autoconstruido, desde la seguridad ontológica del recorrido progresivo del cambio histórico y su ubicación espacial; y no desde los intersticios inciertos de la opresión.

Las identidades hegemónicas resultan, así, nítidas, diferenciables taxativamente, producidas por sujetos y grupos seguros de su pertenencia y dominio, que definen un lugar desde donde mirar, sin ser vistos.

Por el contrario, las identidades de los oprimidos son inciertas mientras se construyen bajo la mirada vigilante del opresor. Identidades donde las necesidades de reproducción de la vida, se mezclan con el terror, el odio, el consentimiento y la resistencia, donde "los ojos del hombre blanco quiebran el cuerpo del hombre negro" (Bhabha, 63)[2].

El saber sobre la identidad

La cuestión de identificar identidades, de señalar diferencias, de elaborar teorías y categorías que se interesen en explicar y describir fenómenos y procesos que tienen como resultado la formación de colectivos (culturales y/o sociales) aparecen como centrales a partir

[2] Posiblemente los testimonios de la psiquiatría del colonialismo que describe F. Fanon, sean una de las elaboraciones mas lucidas sobre la intersección entre las identidades individuales y las colectivas (sociales y étnicas) y la forma en que impacta la opresión colonial (Piel negra, mascaras blancas; Sociología de la revolución).

de dos procesos cruciales para la historia occidental: la expansión colonial y la formación de los estados nacionales.

La creación de fronteras y el establecimiento de territorios de dominio producen una redistribución de las afiliaciones anteriores y tiende a naturalizar formas políticas que se sintetizan en las denominadas historias nacionales que se imponen como categorías desde donde pensar el complejo mundo de los intercambios económicos, sociales y simbólicos.

Los intelectuales del momento inicial de formación de los Estados nacionales lograron encontrar un dispositivo de legitimación de las identidades colectivas articulando el proceso político con la cultura (la filología, la arqueología, la literatura, el folklore y la historia) (Gellner: 1998) abriendo un campo del conocimiento situado y diferenciado, por una parte, las ciencias (naturales) universales y las humanidades, y por otro, de las ex – centricidades, el mundo de lo exótico, la otredad. La historia y la sociología de un lado, la antropología, del otro[3].

No obstante, las construcciones socioculturales de las identidades, surgidas de múltiples fracturas, divisiones y negaciones, de negociaciones y luchas, no resultan en productos estables tanto en las naciones occidentales donde se originaron, como en las reescrituras periféricas y subalternas de estos procesos.

El proyecto de la identificación cultural surge como parte del proyecto de la modernidad, como una de sus políticas ligadas a la legitimación de los Estados modernos, que asigna posiciones de subjetividad en un mundo que tiende hacia la expansión de los intercambios.

La actualidad de las discusiones sobre las identidades (nacionales, étnicas, sociales) puede relacionarse con la emergencia de los

[3] Seria posible pensar la construcción del campo antropológico desde esta constitución traumática: integrar al saber y a la historia universal, lo que fue definido, a priori, como su contrario. En este sentido las teorías antropologicas son síntomas de esta tensión constitutiva, cuya superación sólo es imaginable a través de la deconstrucción de la alteridad y la militancia emancipatoria de los antropólogos.

regionalismos y localismos que se despliegan como la contraparte de la presión globalizadora de los últimos años, interpretados muchas veces como procesos de resistencia aunque también es posible analizarlos desde lógicas geopolíticas estratégicas como subproductos funcionales al debilitamiento de los viejos estados nacionales, a través de la generación de una multiplicidad de conflictos que impone el arbitraje de los centros hegemónicos de poder y el capital transnacional.

Así, el desenvolvimiento del saber sobre las identidades reconoce su origen en el poder diferenciador/homogeneizador del dominio del capitalismo occidental sobre el conjunto del mundo, la integración desigual que está implicada en el proyecto de la modernidad.

Se trata de un saber situado que reproduce desde los sectores hegemónicos, de un modo bastante isomórfico, los distintos momentos y vicisitudes por los que transitaron las políticas de acumulación del capital y las formas orgánicas (institucionales), desde donde se pretende la regulación del comportamiento social.

Se estructuran dos modelos centrales que intentan dar cuenta de (describir, explicar) los fenómenos identitarios: el primero, muy ligado a los nacionalismos y a la formación de los estados nacionales, que tiende a señalar que toda identidad tiene un contenido intrínseco y esencial, basado ya sea en un origen común, ya sea en experiencias compartidas o ambas cosas, que intentan definir las características auténticas de la identidad; el segundo, más acorde a las políticas del intercambio y al traspaso de las fronteras, concibe las identidades como relacionales e incompletas, siempre en proceso, se hace referencia a la multiplicidad de las identidades y las diferencias antes que a una identidad singular, y a las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias (Grossberg: 2003).

Por sí mismos, ambos modelos son igualmente incompletos, formales y externos.

Ambos requieren la atribución de un conjunto de propiedades a un grupo humano, sujeto socio histórico, que practican colectivamente, en forma consciente o no. En el primer modelo, estas propiedades aparecen como dadas (territorio, sangre, idioma, etc.) o adquiridas a través de un proceso práctico e internalizadas (inserción en el proceso productivo, profesiones, consumo, etc.), en el segundo, como producto de los intercambios, generados desde un conjunto de diferencias instituidas.

Lo que se construye de esta forma son identidades en si, objetivaciones que soslayan las formas conflictivas y contradictorias en las cuales efectivamente se crean y recrean los colectivos sociales, tanto en el plano de las subjetividades como de la agencia.

Todo señalamiento de identidad transita por el sendero de la esencialización, genera una homogeneización que "determina" a todos sus miembros, y les asigna comportamientos esperables.

Estas identidades se presentan como fenómenos dados, como realizaciones de imperativos culturales que se desenvuelven a través de los procesos de socialización y que determinan una lógica práctica asociada a un sistema de creencias y valores, que le otorga singularidad a un pueblo. Permiten distinguir a unos de otros, y sobre todo, garantiza su reproducción.

Siguen la formula pascaliana sobre el origen de la creencia a la que aluden Althusser y Zizek, "seguid la manera como han comenzado; haciéndolo todo como si creyeran, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, esto os hará creer y os embrutecerá" (Pascal, Pensee 153). Actúa como si creyeras y la creencia llegara sola (Zizek, 2003: 356).

Sigue el ritual identitario, venera sus símbolos y la identidad llegara sola.

Es curioso que hasta pasada la mitad del siglo XX, las ciencias sociales no hayan generalizado en sus análisis, conceptos, tan

evidentes hoy, que permiten relacionar los comportamientos sociales colectivos de un grupo respecto de otros y si mismo, mediados por los prejuicios y otras construcciones sociales y mentales que los posicionan a priori, por el espacio social, y hayan replicado el ritual identitario.

En este sentido, el tratamiento de las identidades fue más descriptivo que explicativo, para convertirlo en un supuesto subyacente –todo grupo requiere de formas de identificación-, en una ideología[4].

En antropología, la idea de la necesidad de la identidad colectiva como fundamento de la integración social proviene inicialmente del pensamiento romántico respecto de que las naciones son entidades naturales e irrepetibles, que tienen "sus propias leyes orgánicas de crecimiento, sus propios ideales y valores, representan una forma única de adaptación al medio ambiente"… y poseen un espíritu que se manifiesta en la lengua y la cultura (de la Peña, 1995:80).

Este pensamiento ancla en el folklore como disciplina que legitima la tradición e incluso llega por la vía de Wundt hasta Durkheim.

Por el lado de los evolucionistas, a pesar de su interés en la escritura de la universalidad de las instituciones y su aparición gradual y necesaria en la historia, la cuestión de las identidades colectivas aparecen relacionadas con la emergencia de la dimensión política. Maine (1861) sitúa en el desarrollo de las relaciones de parentesco y de la territorialidad la posibilidad de la aparición de una esfera publica y el reconocimiento de una autoridad no familiar que supera el ámbito de lo privado y fija una unidad que se sustenta en una identidad, cuya evolución conduce al estado, y por lo tanto, implica un orden interno basado en la ley.

Para poder elaborar las leyes de la evolución hacia la civilización una de las preguntas que se hicieron los antropólogos del siglo XIX fue acerca de cómo permanece o se transforma una identidad colectiva en

[4] Sobre el tratamiento de las identidades como ideologías volveremos más adelante.

un contexto de cambios tecnológicos y demográficos que genera diferenciación al interior de los grupos.

Morgan (1970) sitúa la posibilidad de abordar una respuesta en el análisis de los sistemas de parentesco, en la transformación de las sociedades organizadas por las relaciones de parentesco, la "horda" primitiva, a las sociedades territoriales, en las cuales las relaciones sociales basadas en el parentesco quedan subsumidas a un sistema político, la tribu.

"Una tribu es un conjunto de clanes. Cada tribu esta individualizada por un nombre, por un dialecto separado, por un gobierno supremo y por la posesión de un territorio que ocupa y defiende como propio… Clanes y tribus se han multiplicado y diferenciado constantemente a consecuencia de las migraciones debidas al crecimiento de las poblaciones y a la limitación de los medios de subsistencia. Con el tiempo, los emigrantes se volvían diferentes por sus intereses, extraños por sus sentimientos y, solamente en último lugar, divergentes por su lengua. El resultado de todo ello era la separación y la independencia, aunque los territorios fuesen contiguos", sintetiza Godelier (1974:202-203) el pensamiento de Morgan.

La tribu se convierte en un momento intermedio entre la horda y el Estado, que caracteriza desde el punto de vista social a la barbarie, antes de que "la propiedad privada produjera una acumulación desigual de riqueza que consolido la familia monogámica (Godelier, 1974:204).

Se introduce así, una categoría fundacional y un objeto para una nueva disciplina: la tribu. Cada una con su cultura, su forma particular de organización social y económica, su identidad. Término tomado de la organización social de los pueblos indoeuropeos, "lo que ha quedado más o menos oculto en el transcurso de los siglos, tras la desaparición de las instituciones de la antigüedad indoeuropea, es precisamente esa relación interna entre parentesco y política y por

consiguiente, la naturaleza exacta de los grupos sociales designados por los términos clan, fratría, tribu" (Godelier, 1974: 201), pero aun más grave, lo que queda arrojado en el arcón de los olvidos es el estudio del proceso de generacion de los colectivos sociales, no por mera diferenciación de lo existente, sino como estructura de poder, la relación entre la dominación del otro y su nominación.

En su intento de fundar una ciencia antropológica, con contenido positivo, el estructural funcionalismo sostuvo la necesidad de realizar una observación y clasificación exhaustiva de las sociedades "primitivas" que diera cuenta de la diversidad cultural y de las formas de organización social.

En el estilo monográfico impuesto por la escritura de Malinowski se produce la utilización del concepto de tribu, como modo de dar cuenta de la existencia esta multiplicidad de formas sociales, pero nominadas desde un lenguaje más neutral que el de "primitivo" o "salvaje".

"La tribu se convirtió en una abstracción metodológica: un agregado social cerrado, territorialmente delimitado, ecológicamente definido, intemporal, en equilibrio, cuyo análisis sincrónico permitiría la comparación sistemática con otras entidades semejantes y la consecuente formulación de leyes científicas. En el contexto tribal, así concebido, la conducta tenía una lógica estructural irrecusable, y la identidad colectiva formaba parte de tal lógica" (de la Peña, 1995: 85)[5].

Sin embargo, las investigaciones de campo en los territorios preferidos por los estructural funcionalistas, África y Oceanía, comenzaran a socavar el uso genérico del término, para orientarse

[5] Es importante el trabajo de Godelier: El concepto de tribu, publicado en 1974 donde desarrolla un estudio critico de los usos antropológicos del término como síntoma de la crisis teórica y metodológica de la disciplina. También el texto de Salhins: Las sociedades tribales de 1968, entre otros.

hacia la organización política de los distintos tipos de sociedades que se presentaban en la indagación empírica.

En el recorrido que va desde “Los sistemas políticos africanos” a la prevalencia de la Escuela de Manchester en el Livingston Institute, a través de Gluckman (1978), la antropología social inglesa se encuentra con el espejo del colonialismo.

Las identidades colectivas ya no podían definirse por su estabilidad y la permanencia de la tradición cultural dentro del campo tribal, sino por las relaciones históricas que las sociedades habían establecido con otros grupos y la dominación colonial. En la realidad poscolonial, por la tensión entre “las lealtades primordiales y las lealtades cívicas” (Geertz, 1963) producto de la formación de los nuevos estados nacionales.

En definitiva, antes de que el saber antropológico hubiese podido elucidar la complejidad del mundo tribal, objetivación construida por su propio imaginario, este quedaba disuelto por la misma brutalidad de la expansión colonial, que se inscribe en la genealogía disciplinar.

Desde otra perspectiva metodológica y epistemológica, el estructuralismo produjo posiblemente las reflexiones más agudas y completas sobre la cuestión de la identidad. En un seminario publicado en 1977, bajo el nombre “La identidad” se realizaron un conjunto de reuniones centradas en las consecuencias del pensamiento estructuralista, levi-staussiano, sobre varias de las dimensiones que encierra el término: el sujeto individual, el grupo y las determinaciones que lo constituyen, la invariancia y la función de la identidad, y las relaciones entre ellas.

Lo novedoso para la antropología es que se trata de un abordaje interdisciplinario y transdisciplinario donde los enfoques desde la psicología, se funden con los de la lingüística, la matemática, la filosofía, la mitología, en torno a un terreno “típicamente” antropológico.

El tono de los trabajos intenta buscar un camino alternativo al etnocentrismo universalisante y al relativismo.

Se busca “destotalizar” las unidades montadas por las practicas antropológicas y el espíritu nacional, al mismo tiempo que encontrar caminos “lógicos”, “científicos y universales”, desde donde se generan las identidades.

La distribución estructural de las clasificaciones totémicas analizadas por Levi-Strauss en El Totemismo en la actualidad y El pensamiento salvaje, permite ver (Pág. 15) que “las sociedades primitivas fijan las fronteras de la humanidad en los limites del grupo tribal, fuera del cual sólo perciben extranjeros, es decir, sub-hombres sucios y toscos, cuando no incluso no-hombres: animales peligrosos o fantasmas. Esto es cierto con frecuencia, pero olvida que las clasificaciones totémicas tienen como una de sus funciones esenciales hacer estallar ese cierre del grupo en si mismo y promover la noción aproximada de una humanidad sin fronteras… con este gesto, la identidad grosera, inmediata, una identidad de superficie, debe ceder el lugar a una investigación de las estructuras profundas que moldean la identidad en su aspecto relacional: la cuestión del Otro aparece como constitutiva de la identidad”.

La conceptualización de la identidad, creada, por las ciencias sociales y la filosofía aparece en un doble aspecto: como una afirmación tautológica, que separa sin trazar puentes y etnocéntrica y como una represión.

En el razonamiento de Serres, el paso del espacio mítico, ligado a través del dis-curso, al espacio geométrico, uniformizado, está en la base de la represión simbólica de las diferencias: “entonces, el logos o la relación se despliega, cadenas y redes, sobre el espacio liso del transporte, que reemplaza él solo al discurso de los recorridos. Lo homogéneo conectado borra las catástrofes y la identidad congruente olvida las homeomorfias difíciles” (Pág. 38). El mundo discontinuo,

fracturado, que debía ser reunificado por el relato mítico, “el recorrido edípico salva accidentes espaciales, bifurcaciones, catástrofes y curvas cerradas. El discurso edípico es exactamente este recorrido. Traza jis sobre fracturas, cruces entre variedades que carecen de límites comunes. Lo cual supone que antes de él, antes del discurso, existía una multiplicidad de espacios sin relación” (Pág. 33). La geometría establece un espacio conectado, un recorrido lineal, pero que diferencia en forma sustancial. Se produce una relación simétrica inversa: el mito constituido en un mundo de bifurcaciones une en el discurso: la geometría une los recorridos para bifurcar los discursos. “Hemos hecho como si, al querer partir en dos al genero humano, se dividiera como la mayoría de la gente de aquí, que separan la raza helénica de todo el resto, cual si constituyera una unidad clara, y reúnen a todas las otras bajo la denominación única de bárbaros, aun cuando sean incontables, no se mezclen entre ellas ni hablen la misma lengua; se basan en esta designación única para considerarlos como una sola especie” (Benoist, 1977: 42).

La tradición científica occidental es heredera de esta diferenciación sustancial, pero que a su vez la niega como constitutiva de la unidad, su carácter escindido, y fija un lugar de enunciación.

Freud había cuestionado mucho antes la condición de unidad de la conciencia, y como consecuencia, la noción misma de individuo.

Había desarrollado una teoría de los procesos de identificación colectivos basada en una generalización del Edipo, en la confrontación entre lo que se desea y no se tiene, la madre para el niño, y el padre, modelo a imitar, y a quien desea sustituir en su relación con la madre. En este sentido, la identificación es definida por Freud como “la forma más temprana y primitiva de enlace afectivo”, que “aspira a conformar el propio Yo análogamente al otro tomado como modelo” (Freud, 1933:39).

De su análisis de la horda primitiva, Freud deduce que “psicología individual tiene que ser por lo menos tan antigua como la psicología colectiva, pues desde un principio debió de haber dos psicologías: la de los individuos componentes de la masa y la del padre, jefe o caudillo. Los individuos de la masa se hallaban enlazados unos a otros en la misma forma que hoy, mas el padre de la horda permanecía libre, y aún hallándose aislado, eran enérgicos e independientes sus actos intelectuales. Su voluntad no precisaba ser reforzada por las de otros. Deduciremos, pues que su Yo no se encontraba muy ligado por lazos libidinosos y que amándose sobre todo a sí mismo, sólo amaba a los demás en tanto y en cuanto le servían para la satisfacción de sus necesidades. Su Yo no daba a los objetos, más que lo estrictamente preciso” (Freud, 1933:55).

Así, Freud establece que en el proceso de identificación colectivo, el de la horda o la masa, se requiere la presencia de su contracara, el padre, que es libertad pura, sujeto, frente a la objetivación por imitación que se verifica en la debilidad de la voluntad para decidir la acción, causada por “la uniformidad de las condiciones de vida y la ausencia de propiedad privada” (Freud, 1933:55).

En un relato que toma de Otto Rank (Freud, 1933:66) puntualiza la génesis de la psicología individual en la psicología colectiva, tomando en cuenta las condiciones biológicas gregarias de la especie, y estableciendo el paso de la horda a la familia, luego del asesinato del padre: “el hombre asumió otra vez la jefatura, pero sólo la de una familia, y acabó con los privilegios del régimen matriarcal, instaurado después de la supresión del padre. A título de compensación reconoció, quizás, entonces, las divinidades maternales, servidas por sacerdotes que sufrían la castración… Sin embargo, la nueva familia no fue sino una sombra de la antigua, pues siendo muchos los padres, quedaba limitada la libertad de cada uno por los derechos de los demás”. La psicología individual, el surgimiento del “primer ideal del

Yo”, emerge del “primer poeta épico”, aquel que en su fantasía “transformo la realidad en el sentido de sus deseos: el héroe era aquel que sin auxilio alguno, había matado al padre, el cual aparece aún en el mito como un monstruo totémico… El mito atribuye exclusivamente al héroe la hazaña que hubo de ser obra de la horda entera. Pero según ha observado Rank, la leyenda conserva huellas muy claras de la situación real, poéticamente desfigurada. Sucede en ella con frecuencia, efectivamente, que el héroe que ha de realizar una magna empresa no consigue llevarla a cabo sino con la ayuda de una multitud de animalitos (abejas, hormigas). Estos animales no serían sino la representación simbólica de los hermanos de la horda primitiva”.

En un segundo paso del relato freudiano, se restituye la identificación colectiva, pero ahora fundamentalmente a través del deseo: “el mito explicativo de la Naturaleza no surgió sino mas tarde. El poeta que dio este paso y se separo así, imaginativamente, de la multitud, sabe, sin embargo, hallar en la realidad, según otra observación de Rank, el retorno a ella, yendo a relatar a la masa las hazañas que su imaginación atribuye a un héroe por el inventado, héroe que en el fondo, no es sino él mismo. De este modo, retorna el poeta a la realidad elevando a sus oyentes a la altura de su imaginación. Pero los oyentes saben comprender al poeta y pueden identificarse con el héroe merced al hecho de compartir su actitud, llena de deseos irrealizados, con respecto al padre primitivo”.

Por este camino, Freud señala varias cuestiones que son relevantes: el carácter relacional (social) de los procesos de identificación encarnados en la universalidad de la relación edípica, el hecho de emerger de la tensión entre el deseo y el modelo a imitar cuya resolución implica siempre una negación (represión del deseo sexual, asesinato del padre); que estos universales dan lugar al desarrollo de imaginarios, con los cuales se identifican los individuos, produciendo los fenómenos de identidad colectiva, que usualmente analizan las

ciencias sociales, que no son otra cosa que deseos, que residen en el inconsciente y “encuentran” su objeto.

En el terreno de la psicología individual, estas cuestiones se pueden complejizar si se consideran formas distintas del Edipo simple y positivo (Green, 1977), pero que para nuestro interés establecen que la relación aparentemente adversa entre el deseo y la identificación, es a su vez necesaria y constitutiva en el proceso de formación del YO, en tanto identidad.

Con la apuesta interdisciplinaria, la propuesta estructuralista abrió el campo de reflexión sobre los procesos de identificación que se objetivan en lo que denominamos identidades, sobre las formas en que se articulan o no, y los recorridos individuales y colectivos.

Así, Levi Strauss reflexionando sobre las afirmaciones de F. Heritier sobre “La identidad samo” (1977:73) donde sostenía que “Lo único que realmente existe, que constituye la identidad del individuo, es pues la regla social: lo social está totalmente encarnado en el individuo”, relativizaba estas expresiones del totalitarismo social sobre las formas de representación apelando a las propuestas psicoanalíticas: “la identidad del individuo la obtiene, y no puede obtenerla de otro modo, de fuera, de la sociedad. Es la sociedad quien le impone la identidad por medio de las posiciones que determina para cada individuo dentro de la trama social. Me parece que esto vale también para nosotros, pero que el psicoanalista formularia una reserva; diría que entre la escisión fundamental que es la realidad y esta identidad impuesta desde fuera, funciona un intermediario; otro pequeño mecanismo, el de las relaciones del individuo con sus progenitores en su historia individual, que hace que esta identificación, exigida por el grupo social, pueda establecerse más o menos bien, y a veces incluso no establecerse en absoluto” (1977:108).

Establece “una primera determinación de la problemática de la identidad: su oscilación entre los dos polos de una identidad propia de cada cultura o de cada sujeto, y el horizonte de una preinstalación de la naturaleza humana bajo la forma de una identidad universal del hombre consigo mismo” (Benoist, 1977: 354).

En los términos estructuralistas se trata “menos de enriquecer la noción de identidad que de deconstruir dicho concepto en sus múltiples apariciones, de romper ciertas relaciones superficiales bien establecidas para hacer emerger los mecanismos generativos y constitutivos subyacentes que las hacen posibles y suscitan otras cuestiones de articulación y de convergencia diferentes de las que aparecen en un primer momento” (Benoist, 1977: 355-356).

Sin embargo, disolver la cuestión de la identidad en un juego de diferencias tampoco parece resolver el problema, por cuanto en toda diferencia hay algo de identidad, salvo que se trate de diferencias sin sujeto.

Es en este sentido, que el enigma parece orientarse a plantear un “sujeto en proceso” constituido desde el trabajo del inconsciente freudiano. Aun así, negando las identidades encarnadas en sujetos individuales o colectivos como sustanciales, la multiplicidad de diferencias aparecen reconstruidas nuevamente en el proceso como estados transitorios, “una especie de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto numero de cosas, pero sin que tenga jamás una existencia real… es la existencia de un limite al cual no corresponde en realidad ninguna experiencia” dice Levi Strauss (1977:369)

Las imágenes especulares de la identidad

La consideración de las identidades como imágenes especulares producidas con relación a la interrelación con el “otro”, se fue

convirtiendo desde la década de los setenta en una metáfora de uso bastante común en el campo antropológico.

En el camino de la ruptura con las concepciones esencialistas, pero sobre todo por la constatación de la "movilidad" del objeto clásico de la antropología, tanto espacial como cultural, los antropólogos se fueron percatando que las reificaciones características de las culturas y sociedades "primitivas" se transformaban como producto de su contacto con occidente.

La interacción social se configura como uno de los mecanismos desde donde se forman y transforman las identidades, que ya no son fijas sino procesos. Esta nueva condición es importante para el campo antropológico en tanto permite afirmar su pertinencia en la investigación de las situaciones de contacto interétnico, y abrir una puerta desde donde es posible visualizar sus estrechas relaciones con la expansión colonial.

La línea que siguen estos estudios es posible remitirla a los trabajos de Weber, quien consideraba que tanto la etnía como la nación eran constructos histórico – socioculturales que se desarrollan a partir del origen de una "comunidad" de intercambio y su formación se inscribía en el proceso hacia la diferenciación desde grupos muy homogéneos e implicaba la fusión con otros grupos sociales.

Para Weber (1996) la condición esencial de la etnicidad provenía de las diferencias, "estéticamente impresionantes, del hábito externo, y por otro, con igual razón, las diferencias patentes en la conducta diaria de vida". (Economía y sociedad, 315-327) Advertía que "la creencia en la afinidad étnica constituye a menudo, pero no siempre, un límite para la comunidad de intercambio social" y que se trata de una creencia en "un honor del que los extraños no participan". En la generación de estos grupos de afinidad, están las "diferencias chocantes al hábito exterior" del otro, que causa "repulsión", y señala

la relación de este tipo de “comunidades” con la acción política y los nacionalismos.

No obstante, continúa haciendo hincapié en el concepto de territorialidad, de comunión de costumbres y la idea de comunidad sentida.

El concepto de estigma (Goffman, 1995) retoma los aportes iniciales weberianos, al considerar los atributos visibles de una persona como una marca que le permite a quien mira clasificarlo dentro de una categoría social y desarrollar un tipo de interacción acorde. De esta forma, una identidad se construye no sólo por lo que una persona piensa que es, sino desde la interacción con los otros, quienes permanentemente le señalan cual es “su identidad social”.

El estigma actúa como mecanismo de desacreditación de la persona, y entre los tipos que señala Goffman están los estigmas que denomina tribales “de la raza, la nación y la religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia” (Goffman, 1995: 14). Dentro de este tipo de estigma, Goffman ubica el estigma de clase.

El lugar desde donde se enuncia el estigma es la “normalidad”, asumida como condición natural de la mayoría de las personas.

Desde la perspectiva interaccionista, Barth (1976) sostiene que las identidades de los grupos étnicos se preservan por un doble mecanismo con relación a los otros grupos con los que interactúan: por un lado, a través de las normas de adscripción, filiación y pertenencia, y por otro, las reglas de exclusion. En este sentido, la puesta en contacto de dos grupos diferentes no sólo puede producir intercambios que tiendan hacia la fusión cultural, o nivel relativos de homogenización, sino también, coadyuva a reproducir las diferencias.

Las identidades se producen desde lo que Barth denomina fronteras étnicas o culturales.

Vázquez (2000) afirma que en algunas producciones posteriores, Barth enfatiza que su intención fue la desusbstancialización de la categoría etnía, pero que no se debe perder de vista que la realidad sociocultural es histórica y se expresa en la coexistencia de diversas tradiciones culturales y que es necesario detectar los nexos que intervinculan a los actores sociales con los diferentes aspectos multidimensionales de la realidad, situándolos además de acuerdo con las experiencias particulares y flujos culturales que lo constituyen como persona.

Cabe destacar que a pesar del avance de la postura de Barth respecto a las posiciones esencialistas sobre identidad, no hay un análisis crítico del término, ni tampoco se consideran como dimensión de las relaciones de poder que impregnan las relaciones interétnicas y fijan "fronteras socio-culturales".

Las imágenes especulares desde donde se construyen las identidades tienden entonces a reflejar fundamentalmente los rasgos "diacríticos", a través de los cuales las sociedades se ven y son vistas, pero estos espejos parecen autogenerados, y con la capacidad de reflejar la totalidad de las interacciones sin ninguna intencionalidad direccional.

Lo que sugiere Lacan

En un texto breve presentado en 1949, "El estadio del espejo como formador de la función de yo, tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", Lacan plantea ciertas cuestiones que por lo menos complejizan la metáfora del espejo, tal como se utilizó en la antropología.

Este estadio o fase del espejo se produce cuando "la cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo, pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo, su imagen en el espejo como tal… Este acto,

en efecto, lejos de agotarse como en el mono, en el control una vez adquirido, de la inanidad de la imagen, rebota en seguida en el niño en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual a la realidad que reproduce, o sea con su propio cuerpo y las personas, incluso con los objetos que están junto a él" (Pág. 86). La edad a la que se produce va entre los seis y los dieciocho meses.

Lacan agrega: "El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en ese estadio infans, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro, y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto. Esta forma por lo demás debería más bien designarse como yo-ideal, …en el sentido de que sería también el tronco de las identificaciones secundarias…Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo su discordancia con respecto a su propia realidad" (Pág.. 87).

Esta imagen es más constituyente que constituida, "está preñada todavía de las correspondencias que unen el yo a la estatua en que el hombre se proyecta como a los fantasmas que le dominan, al autómata, por fin, en el cual, en una relación ambigua, tiende a redondearse el mundo de su fabricación" (Pág.. 88).

El estadio del espejo tiene como función, por un lado, establecer "una relación del organismo con la realidad", percibirse a si mismo en un

contexto a través de la experiencia del movimiento; pero, por otro, da cuenta de "una discordancia primordial que traicionan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales".

"Este desarrollo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en la historia la formación del individuo: el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad –y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental" (Pág.. 90)

La fase del espejo se asocia al "narcisismo primario" y termina en el momento de "la identificación con la imago del semejante y el drama de los celos primordiales" (Pág. 91).

Esta forma de concebir el yo, se aparta del sistema centrado en la relación percepción-conciencia.

Lacan dialoga básicamente con el existencialismo, y sostiene que no es posible basar el conocimiento en lo meramente visible o en la introspección, generada en la angustia del individuo frente a la "forma concentracionaria del lazo social".

Su sugerencia fundamental es bucear en los desconocimientos constitutivos del yo. Más allá del problema que plantea definir cual o cuales son las unidades sociales desde donde se constituyen los procesos de identificación que culminan en la forma reificada de identidades, la lectura lacaniana da cuenta de que hay algo más que un juego de imágenes con normas y reglas de inclusión/exclusion.

En términos sociales, podría postularse la existencia de un tiempo o tiempos y mecanismos en los cuales y por los cuales los sujetos se ven a si mismos en el espejo de su propia cultura en términos narcisistas. Momentos en los cuales actúan formas de transmisión liberadas del

principio de realidad y que configuran una identidad cultural ideal, muchas veces practica, que participa como un fantasma, el yo ideal, que puede ver y actuar sin ser visto, en los juegos especulares conformados por la adscripción y los estigmas visibles y conscientes. Estas formas "primordiales" de identidad intervendrían en la formación de una subjetividad "social". Belli (2005) y Belli y Slavutsky (2001) mostramos como en Valle Grande en la Provincia de Jujuy, los varones son socializados como productores ganaderos, "identidad" que asumen como yo ideal en las fiestas y en el discurso cotidiano. Sin embargo, la realidad social, desde comienzos del siglo XX, forzó la integración compulsiva de los varones jóvenes y adultos como fuerza de trabajo en los ingenios azucareros, que consecuentemente produjo el abandono o el descuido de gran parte de las practicas ganaderas por parte de los grupos domésticos, e incluso su reconversión a la agricultura, actividad anteriormente femenina. Cuando a mediados de los noventa, la crisis del mercado laboral nacional y la tecnificación del Ingenio Ledesma, cercenó las posibilidades migratorias, este ideal del yo fue reactivado no solo por quienes seguían viviendo en Valle Grande sino también por los migrantes de retorno. Esta reactivación se manifestó en varias situaciones de conflicto, en las cuales la realización de algunas obras publicas, incitaba a los jóvenes a vender su fuerza de trabajo localmente. Sin embargo, aquello que era "normal" fuera de su territorio, resultaba inadmisible en el, justamente, porque allí, eran "ganaderos", aun sin o con escaso ganado.

Sartre y el camino hacia los setenta

A pesar del atractivo juego intelectual de las propuestas estructuralistas, y los indudables aportes a la explicación de las condiciones de determinación de la acción y los procesos sociales,

culturales y psicológicos, la vieja pregunta de quien hace la historia y como, es un problema, que incluso la propuesta de pensar un sujeto en proceso, no responde.

El sujeto puede estar en permanente constitución, pero si lo que lo constituye sigue estando fuera de su voluntad y su conciencia, entonces la prioridad la sigue teniendo los mecanismos estructurales, el autómata, el inconsciente, las estructuras.

En las discusiones que se desarrollaban a través de Le Temps Modernes, Sartre acusaba a Levi Strauss de haber reemplazado la idea de Dios por la de estructura.

La cuestión de la libertad del individuo y su conciencia como único parámetro moral se había introducido a través del existencialismo francés en los tiempos en que Europa se enfrentaba con su propio síntoma, la apropiación de la naturaleza extendida a los hombres, el poder enraizado en el terror, encarnado en el nazismo.

La sentencia de Kierkegaard: “Si Dios no existe, todo está permitido”, había dado lugar a una profusa producción literaria donde las metáforas de la “nausea” y el “absurdo” describían la situación existencial del ser humano obligado a decidir siempre, frente a un mundo y una sociedad que lo constriñe, para preservar su libertad.

La acusación de Lacan por su parte, era que el existencialismo encadena a los desconocimientos constitutivos del yo, la ilusión de autonomía en que se confía, y que lleva a callejones sin salida: “una libertad que se afirma nunca tan auténticamente como entre los muros de una cárcel, una exigencia de compromiso en la que se expresa la impotencia de la pura conciencia para superar ninguna situación, una idealización voyeurista-sádica de la relación sexual, una personalidad que no se realiza sino en el suicidio, una conciencia del otro que no se satisface sino por el asesinato hegeliano” (Lacan, 2002: 93).

En El ser y la nada (1943/1966), Sartre diferencia distintos estados del nosotros con relación a la conciencia y la percepción del otro: el nosotros sujeto y el nosotros objeto. La mirada del otro es constituyente de mi identidad. La experiencia de un nosotros no es sino una experiencia subjetiva.

"El nosotros sujeto no parece concebible a menos que se refiera, por lo menos, al pensamiento de una pluralidad de sujetos que se capten simultánea y mutuamente como subjetividades... En el nosotros sujeto nadie es objeto. El nosotros implica una pluralidad de subjetividades que se reconocen mutuamente como tales... está claro también que el nosotros no es una conciencia intersubjetiva, ni un nuevo ser que trascienda y englobe sus partes como un todo sintético, a la manera de la conciencia colectiva de los sociólogos. El nosotros es experimentado por una conciencia particular; no es necesario que todos los parroquianos del café sean conscientes de ser nosotros para que yo me experimente como comprometido en un nosotros con ellos... El nosotros es una experiencia particular que se produce, en casos especiales sobre el fundamento del ser-para-el-otro en general" (Pág. 513).

La conciencia de pertenencia a un colectivo social se constituye desde la mirada del otro, como nosotros objeto, y es un estado transitorio: "La gramática nos enseña que hay un Nos-complemento, es decir, un Nos-objeto. Según todo lo dicho hasta aquí, es fácil comprender que el Nosotros del "Nosotros los miramos" no puede hallarse en el mismo plano ontológico que el Nos de "ellos nos miran". .. El nosotros, en este caso, remite a una experiencia de ser-objetos en común" (Pág. 513/4).

"Siempre hay un punto de vista desde el cual diversos para-síes pueden ser unidos en el nos por una mirada... Basta que la totalidad-destotalizada humanidad exista, para que una pluralidad cualquiera de individuos se experimente como un nos con respecto a la totalidad

o a una parte del resto de los hombres, sean estos presentes en carne y hueso o sean reales pero ausentes... Esto nos lleva a ciertos "nos" especiales, en particular al que se denomina conciencia de clase. La conciencia de clase es, evidentemente, la asunción de un nos particular, con ocasión de una situación colectiva más netamente estructurada que de ordinario. ...Si una sociedad, por su estructura económica o política, se divide en clases oprimidas y clases opresoras, la situación de las clases opresoras ofrece a las clases oprimidas la imagen de un tercero perpetuo que las considera y trasciende por su libertad. ...El hecho primero es que el miembro de la colectividad oprimida, que en cuanto simple persona, está comprometido en conflictos fundamentales con otros miembros de esa misma colectividad, capta su condición y la de los demás miembros de esa colectividad como mirada y pensada por conciencias que se le escapan. El amo, el señor feudal, el burgués o el capitalista aparecen no sólo como potentes que comandan, sino también, y ante todo, como terceros, es decir, como aquellos que están fuera de la comunidad oprimida y para quienes esta comunidad existe. ... Ellos la hacen nacer por su mirada. A ellos y por ellos se descubre la identidad de mi condición y la de los otros oprimidos..." (Pág. 519/20/1).

"La experiencia del nosotros sujeto... depende estrechamente de las diversas formas del para otro y no es sino un enriquecimiento empírico de algunas de ellas. ... En vano se deseará un nosotros humano en el cual la totalidad intersubjetiva tomo conciencia de sí misma como subjetividad unificada. Semejante ideal no podría ser más que un ensueño producido por un paso al límite y al absoluto a partir de experiencias fragmentarias y estrictamente psicológicas" (Pág. 529).

Esta postura existencialista, reasumida por Dubar (2002), plantea que las identidades son contingentes y encierran la paradoja de que justamente no hay identidad sin alteridad y que son el resultado de

procesos de identificación de y por el otro. En este sentido, no existen las identidades en si, que serian las definidas por categorías esenciales.

Al pensar las formas de identificación, colectivas e individuales, desde estas categorías se introduce una nueva complejidad tipológica en la cual los procesos históricos, fundamentalmente la generacion de formas de poder político y económico dan lugar a modos de identificación que transitan desde los ordenes sociales que prescriben identidades que aparecen como esenciales a cada uno y todos los individuos (comunidades) hasta aquellas donde existen "colectivos múltiples, variables y efímeros a los que los individuos se adhieren por periodos limitados y que proporcionan recursos de identificación que se plantean de manera diversa y provisional" (Pág.. 13). Es dentro de esta última forma donde se desarrolla la creencia en la identidad personal que permitiría la adscripción a distintos grupos, en forma voluntaria y consciente, que produce la ilusión de libertad individual.

Sin embargo, el pensamiento sartreano sufre en los años sesenta una transformación crucial: la libertad sin límites ni determinaciones construida por el imaginario existencialista de los años cuarenta y cincuenta, se transforma en la libertad puesta en juego en el compromiso y en la certeza de que la condena de la elección no es nunca individual: cuando uno elige, elige también para todos los demás. Por lo tanto, la lucha por la libertad es la lucha por la liberación, contra todo tipo de opresión y explotación.

Este cambio se manifiesta claramente en el prologo al libro de Fanon, Los condenados de la tierra.

Allí, Sartre se coloca bajo la mirada de los otros, los colonizados: "Fanon explica a sus hermanos como somos y les descubre el mecanismo de nuestras enajenaciones: aprovéchenlo para revelarse a ustedes mismos en su verdad de objetos. Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas. Basta que nos muestren lo

que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos".

Sartre nos obliga a la reflexión crítica del occidentalismo, a vernos como actores o cómplices de los genocidios y reconocer en cada uno de nuestros objetos de lujo, el sufrimiento y la explotación del otro.

La posibilidad de construir un mundo de hombres libres e iguales no puede pasar sino por la liberación, extirpación de la violencia desde la violencia constitutiva de la situación colonial.

"La guerra instituye nuevas estructuras que serán las primeras instituciones de la paz. He aquí, pues, al hombre instaurado hasta en las nuevas tradiciones, hijas futuras de un horrible presente, helo aquí legitimado por un derecho que va a nacer, que nace cada día en el fuego mismo".

Con este Prólogo a los Condenados de la tierra escrito en el fragor de la guerra liberación argelina, Sartre rompe con la mayor parte de la intelectualidad francesa y occidental al desarrollar una genealogía de la violencia colonial y no horrorizarse ante la muerte de "inocentes", porque no existen los inocentes entre los que, de una u otra manera, se benefician de la explotación y la opresión de los indígenas del tercer mundo. Polemiza con el otro gran referente del existencialismo, Albert Camus, quien argelino de nacimiento se niega a poner a disposición del FLN el periódico que dirigía, Combat.

Las palabras de Sartre se convierten, entonces, en un testimonio que preanuncia un mundo por venir, en el cual la política colonialista y sus múltiples disfraces sólo pueden ser desenmascarados convirtiéndolo en objeto de sus propias prácticas.

No se plantea como rectificar el camino de la modernidad expresado en el imperio euroamericano, como lo harán algunos de los representantes de la Escuela de Frankfurt, como Horheimer o Habermas. No ve en los monumentos culturales construidos por

Occidente nada que no esté teñido por la sangre y el sufrimiento de las víctimas coloniales.

No existen reservas morales en Europa, ni aún en aquellos que pretenden un mundo más justo, quienes piensan en la posibilidad de una "humanización" del indígena a través del otorgamiento de derechos, los izquierdistas, los liberales.

Sartre, descubre y denuncia un hallazgo macabro, mucho peor para la conciencia occidental, que el horror, la tortura, la miseria, producto del mundo colonial. Dice: "Nuestras almas bellas son racistas.

Por lo tanto, no son bellas, y hemos construido un mundo acorde a nuestra hipocresía.

Entonces, ¿Qué Hacer?

¿Cuál es papel de los intelectuales occidentales?

Dado que todo lo que han podido elaborar es un opaco reflejo de sus privilegios sangrientos.

Dado que los indígenas han producido sus propios intelectuales, como Fanon, y ya no nos necesitan porque han recuperado la palabra y pueden explicar a sus pueblos nuestros mecanismos, nuestras formas de reducirlos a la nada con el terror, los gestos amables o la tortura.

Entonces, es necesario que alguien interprete y nos diga que es lo que nos está sucediendo y va a suceder irremediablemente porque es el destino dialéctico de quienes se han hecho hombres "fabricando monstruos y esclavos".

"Ahora nos toca (a los franceses) recorrer paso a paso el camino que lleva a la condición de indígena" dice Sartre.

Recomienda a los franceses que lean a Fanon.

Se pregunta, ahora que los indígenas han recuperado su propia humanidad, desconociendo la que les otorgábamos ¿dónde están los salvajes? ¿dónde está la barbarie?

Y finaliza diciendo:

“Es el momento final de la dialéctica: ustedes condenan esa guerra, pero no se atreven todavía a declararse solidarios de los combatientes argelinos; no tengan miedo, los colonos y los mercenarios los obligarán a dar este paso. Quizás entonces, acorralados contra la pared, liberarán ustedes por fin esa violencia nueva suscitada por los viejos crímenes rezumados. Pero eso, como suele decirse, es otra historia. La historia del hombre. Estoy seguro de que ya se acerca el momento en que nos uniremos con quienes la están haciendo”.

En este giro militante, que marca el “fin de la inocencia” aparecen algunos factores que serán cruciales para el pensamiento social en las ultimas décadas del siglo XX. Los otros, los indígenas son personas que pueden devolver la mirada y por lo tanto, reconocernos, a través de sus marcas, sus heridas y obligarnos a identificarnos en ellas. Las identidades entonces se producen en la guerra, y este proceso objetivo, obliga al compromiso.

El colonialismo es la verdad de Europa: acorrala a los europeos contra la pared, y su destino es sumarse a quienes hacen la historia, los pueblos que luchan por su liberación.

Por lo tanto, las identidades se reconfiguran en este proceso.

Es un salto que obliga a superar la instancia del nosotros objeto desde el compromiso militante en la lucha por la liberación.

Este llamamiento a sumarse a “hacer la historia” tendrá su correlato en el “mayo francés”, y abrirá desde esta experiencia una puerta para el pensamiento social, que ya no podrá despegarse de la situación colonial.

La antropología y el colonialismo en América Latina

A fines de enero de 1971, luego del Simposio sobre fricción interétnica en América del Sur en Barbados, un conjunto de

antropólogos[6] firman lo que en la Historia de la Antropología se conoce como Declaración de Barbados. POR LA LIBERACION DEL INDIGENA.

En esta declaración se realiza un somero diagnóstico de la situación de los pueblos indígenas y se fijan las responsabilidades de tres actores principales: los Estados nacionales, las misiones religiosas y la antropología. Finalmente se hace una declaración donde se proclama "EL INDIGENA COMO PROTAGONISTA DE SU PROPIO DESTINO", en la cual se indica que "la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas misma, o no es liberación", que "esta lucha no es nueva… (y) se observa hoy la aspiración de realizar la unidad pan-indígena latinoamericana, y en algunos casos, un sentimiento de solidaridad con otros grupos oprimidos", y que "la transformación de la sociedad nacional es imposible si esas poblaciones no sienten que tienen en sus manos la creación de su propio destino".

Leída desde la actualidad, después de treinta y cinco años, con el camino recorrido tanto por la historia mundial como por las mismas ciencias sociales, la Declaración en si misma aparece como un testimonio del momento en que fue emitida: son nuevamente los antropólogos quienes les señalan a los pueblos indígenas cual es su camino.

Así mismo si se efectuara un análisis del discurso, se encontraría que el uso de muchos términos como el de poblaciones indígenas en lugar de pueblos, dan cuenta del estado embrionario del cambio en el pensamiento de estos antropólogos en ese momento; del mismo modo, la contradicción entre demandar al Estado "definir la autoridad publica nacional especifica que tendrá a su cargo las relaciones con las entidades étnicas que sobreviven en su territorio" al mismo tiempo que se reconoce su carácter "genocida y etnocida" y que los indígenas

[6] Miguel Bartolomé, Guillermo Bonfil Batalla, Víctor Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas, Miguel Chase-Sardi, Georg Grünberg, Nelly Arvelo de Jiménez, Esteban Mosonyi, Darcy Ribeiro, Scott Robinson y Stefano Varese.

“están presentando claramente vías alternativas a los caminos ya transitados por la sociedad nacional”, deja en la incertidumbre si se trata de “mejorar” las relaciones entre los Estados Nacionales y los pueblos indígenas o acabar con la forma estatal para construir una sociedad liberada de la opresión y explotación.

Estas indefiniciones son propias del momento histórico en el campo “revolucionario”, en el cual la identificación del imperialismo como estructurador del “sistema mundial” y enemigo principal de los pueblos, llevaba a opacar las relaciones de explotación de clase, a favor de la formación de “Frentes nacionales antiimperialistas” con la meta de incluir sectores de las burguesías nacionales en la lucha.

La apelación al término “colonial” justamente, saca del foco la cuestión de las relaciones sociales de producción, y coloca a las relaciones interétnicas, como forma particular de las relaciones, en un terreno en cierta forma extemporáneo, como si fueran relaciones sociales “atrasadas” y sobre todo, poniendo la causalidad principal, fuera de la Nación.

En el Diagnostico inicial, la Declaración dice: Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho que los territorios ocupados por los indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización. El dominio colonial sobre las poblaciones aborígenes forma parte de la situación de dependencia externa que guarda la generalidad de los países latinoamericanos frente a las metrópolis imperialistas. La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores. Esto genera una falsa imagen de las sociedades indígenas y de su

perspectiva historica, así como una autoconciencia deformadas de la sociedad nacional".

No obstante, la Declaración, como documento público, marca un punto de inflexión para la producción del conocimiento antropológico en América Latina.

1- Fija un nuevo campo de investigación: se separa de la consideración de los pueblos indígenas como supervivencias reificadas, y los considera como agentes históricos. En consecuencia el estudio de los pueblos indígenas consiste en la investigación sobre sus relaciones con los agentes de la dominación en el marco de las estructuras "coloniales" y "nacionales".
2- Adopta un lugar de enunciación: al señalar la responsabilidad de la antropología con el colonialismo, en la Declaración se destacan tres posiciones producto de la "falsa conciencia": el cientificismo, la hipocresía y el oportunismo. Pretende reposicionar al conocimiento antropológico al servicio de los procesos de liberación de los pueblos indígenas.
3- Señala la necesidad de un compromiso social y político en la práctica de investigación: puntualizan que "los antropólogos tienen la obligación de aprovechar todas las coyunturas que se presenten dentro del actual sistema para actuar a favor de las comunidades indígenas. Cumple al antropólogo denunciar por todos los medios los casos de genocidio y las prácticas conducentes al etnocidio, así como volverse hacia la realidad local para teorizar a partir de ella, a fin de superar la condición subalterna de simples ejemplificadotes de teorías ajenas".

La Declaración de Barbados fue un intento de construcción de un programa político para la antropología en América Latina basado fundamentalmente en la teoría de la dependencia, que introducía

desde el punto de vista metodológico y epistemológico una perspectiva relacional, histórica e interdisciplinaria, pero que justamente en esta disolución de la esencialidad del objeto clásico, tribal, abría un conjunto de nuevas preguntas, cuyas herramientas teóricas y políticas estaban sin construir.

En una perspectiva antropológica, planteaba la necesidad de pensar las relaciones entre los pueblos indígenas (etnia) y la nación, y en este sentido, las características de la condición del indio como oprimido y explotado, y por lo tanto, la contraposición entre los proyectos de integración del indio a los demás sectores explotados, bajo la hegemonía de la clase obrera, o la formulación de una alternativa indianista autónoma.

La condición social del indio

La reinscripción de la problemática indígena en América Latina tiene como contexto las nuevas políticas de modernización, crecimiento y desarrollo planteadas desde Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial, y se hicieron explicitas en el discurso de asunción a la presidencia de Truman: "El viejo imperialismo –explotación en provecho foráneo- no tiene lugar en nuestros planes. Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo democrático"… "Todos los países, incluido el nuestro, obtendrán un gran beneficio de un programa constructivo que permitirá utilizar mejor los recursos humanos y naturales del planeta…una mayor producción es la clave para la prosperidad y la paz. Y la clave para una mayor producción es una aplicación más extensa y más vigorosa del conocimiento técnico y de la ciencia moderna". (Rist, 1996; Esteva, 2000; Escobar, 1995; Truman, 1967)

Con este programa, se inicia, en el marco de la guerra fría, un proyecto de disputa por el control sistemático de la población rural,

con la utilización de los recursos intelectuales provenientes de las ciencias sociales, que en el caso de la antropología, se adjetivaron con el termino “aplicada” tomando en cuenta las experiencias de los movimientos de liberación antiimperialistas (China, Vietnam, y posteriormente, Argelia y Cuba) de bases campesinas.

Esteva (2000) reseña la historia del término desarrollo, y señala su utilización difusa, “cuyos contornos eran tan precisos como los de una ameba”, y polisémica, según el contexto. Pero con una raíz indudablemente evolucionista y un sentido positivo, proveniente de la definición originaria de Haeckel.: una palabra mágica con la cual resolveremos todos los misterios que nos rodean o al menos, es la que nos guiará hacia sus soluciones. Define una nueva polaridad por oposición entre los países desarrollados y los subdesarrollados, pretendiendo señalar con el prefijo sub, que se trata de un proceso único, no contradictorio, sino graduado y transicional. Se define así la meta para los países subdesarrollados: desarrollarse. La negación a la afirmación compuesta por la díada desarrollado/subdesarrollado, se convierte en la oposición capitalismo/comunismo, y en términos políticos a democracia/tiranía, quienes no acepten transitar por el camino del desarrollo se convierten automáticamente en defensores del “comunismo” y de los regímenes autoritarios (Belli, 2005).

Después de la segunda guerra mundial la sociología clásica norteamericana debió enfrentar el problema de la descolonización, con una propuesta que al mismo tiempo brindara una explicación sobre el cambio social y se distanciara de las explicaciones marxistas.

Se plantean dos líneas principales y complementarias, por un lado, siguiendo el planteo economicista de W. Rostow (The Stages of Economic Grouth, 1960), conocido como el Manifiesto no comunista, donde se sostiene que el tránsito del subdesarrollo al desarrollo se realiza a través del crecimiento, considerando a la sociedad tradicional como el piso, por su tecnología primitiva y su escasez

generalizada, por lo tanto, cualquier acción que modificara estas condiciones sería beneficiosa; por el otro, siguiendo una tendencia socio antropológica (Parsons, 1951; Redfield 1963; Hoselitz, 1952) se parte de la dicotomía tradicional-moderno para afirmar las barreras no económicas al desarrollo y la necesidad de su remoción.

La modernización comienza a ser entendida como una consecuencia de la acumulación de cambios, con frecuencia no simultáneos, no unilineal, ni equilibrada, ni tendiente a un estado estacionario. Al ser una fase de transición de las sociedades contemporáneas, en la que se ponen de manifiesto elementos de resistencia y rupturas de las estructuras tradicionales, y tener como protagonistas a la elite política y a las organizaciones formales, son las específicas características históricas de cada país en el terreno de su configuración, arraigo social y relaciones mutuas entre gobernantes y gobernados las que le confieren un ritmo, una duración y un alcance singulares (Eisenstadt, 1992).

Los nuevos problemas que aparecen son las condiciones para el cambio y la estabilidad de los diversos tipos de sociedades, descripciones de las características y dinámica interna de dichos tipos, proceso de transición de un tipo a otro.

Una de las primeras cuestiones fue la elaboración de índices para definir los tipos, siguiendo el modelo americanocéntrico: aumento de los sectores secundario y terciario, mejora de las condiciones sanitarias y de la esperanza de vida, aumento significativo de la urbanización, alfabetización y escolarización de los niveles medios y superiores, difusión de la información, aumento de las demandas sociales sobre los servicios gubernamentales, un desplazamiento de la atención desde el nivel local al nacional, mejora en las condiciones de vida y de trabajo.

Se señala como modernización activa a la identificación entre el colectivo social y la elite modernizante (Cafagna, 1992), que implica

un proceso de secularización (aumento de la electividad sobre las decisiones preceptivas; institucionalización del cambio; y especialización de las instituciones del estado, separación entre lo político, económico, jurídico y lo estrictamente social) (Germani, 1992).

La modernización se caracteriza por el aumento de organizaciones funcionalmente específicas, y la formación en todas las esferas institucionales importantes de mecanismos y organizaciones reguladores y distributivos: el mercado en la vida económica, el voto, y las actividades de partido en política, organizaciones y mecanismos burocráticos en las esferas institucionales- y de un sistema abierto y flexible de estratificación y estructura de clases. En el plano cultural, por la progresiva diferenciación entre la religión, la filosofía y la ciencia, la difusión de la alfabetización y la educación laica, con relación a la expansión de los medios de comunicación y la mayor participación de grandes grupos de la sociedad en las actividades y organizaciones culturales.

Desde una perspectiva cultural psicológica se relaciona con una mayor capacidad adaptativa a horizontes sociales en expansión, la flexibilidad del ego, y un mayor énfasis en el presente como dimensión temporal significativa de la existencia humana.

La visión dominante fue la de concebir el desarrollo como un proceso lineal que, una vez que comenzaba, seguía automáticamente y se difundía entre todas las clases sociales. De esta forma se suponía que con la realización de un conjunto de inversiones a gran escala se lograría un efecto bola de nieve sobre el conjunto de la sociedad (Lewis, W. A. 1950:36).

Al mismo tiempo se comenzó a poner énfasis en el poder político como factor determinante para la implementación de cualquier plan de desarrollo y se postuló como objetivo medible el crecimiento del PBI.

Operativamente el llamado “Paradigma de la modernización” afirma que entre los países desarrollados y los subdesarrollados existen diferencias observables y cuantificables; por lo tanto el desarrollo consiste en el achicamiento de estas diferencias, a través de un proceso de imitación. Es universal y evolutivo. Se afirma la dualidad entre lo tradicional y lo moderno, y la falta de integración. El desarrollo se produce cuando la parte tradicional se integra a lo moderno, el capitalismo industrialista y la urbanización. Dado que en el sector atrasado existe abundancia de mano de obra, la integración tiene que darse a nivel del mercado de trabajo, lo cual significa que se deben destruir todas aquellas estructuras que lo impiden. En este sentido, fue necesario crear categorías que permitieran pensar este proceso evolutivo, donde las diferencias no fueran esenciales sino de grado. Por lo tanto, lo tribal, en el sentido antropológico clásico sólo podía estar reservado para pequeños núcleos, asociados al aislamiento, dentro de limites espaciales nítidos y fijos. Por el contrario, aquellos pueblos de origen indígena, pero que de alguna manera estaban integrados al mercado de producción y/o consumo, serían considerados como sociedades en transito, folk, campesinos.

En antropología los estudios sobre modernización, se centraron en la enunciación de las características de los sectores atrasados y los factores de resistencia al cambio, que derivaron en las investigaciones sobre el campesinado y los procesos de aculturación, donde se atribuye el atraso de los pueblos latinoamericanos a las características culturales tales como el machismo, el caudillismo, las relaciones de compadrazgo, la complacencia en la tristeza, la aversión al trabajo, el pavor a la muerte y el miedo a los fantasmas (Ribeiro, 1969).

Estas corrientes mantenían la percepción dicotómica, pero su preocupación se focalizaba en medir hasta que punto se acercaban las sociedades estudiadas al modelo de sociedad industrial moderna o

que era lo que impedía el avance, y en este sentido, los estudios se dirigieron hacia las condiciones para la formación de las sociedades modernas y las posibilidades de configuración de un orden social moderno desde dentro de diversos tipos de sociedades. Una de las transmutaciones que realizaron fue la conversión de los indígenas en campesinos, soslayando la cuestión étnica, para priorizar el modo de reproducción social.

A pesar de los ejemplos en contrario (el caso de Japón como una nación que tuvo un proceso de modernización manteniendo fuertes componentes tradicionales a nivel simbólico), la sociología y la economía avanzaron en la formulación de un proyecto estratégico de modernización que sintetizó en el desarrollismo (Gonzalez Casanova, 1965; Furtado, 1961; Cardozo, 1964) y los planteos de la CEPAL que buscaron encontrar mecanismos para equilibrar lo que consideran desajustes estructurales entre los sectores dinámicos, con mayor capacidad para integrar valor a sus productos destinados al mercado internacional, y los periféricos, con baja integración de tecnología y productividad (Prebish:1988), con la meta de superar la dualidad de las naciones "subdesarrolladas"[7].

El modelo inicial fue atacado desde diferentes perspectivas ideológicas y políticas: la dicotomía sociedad tradicional - sociedad moderna quedó minada por el reconocimiento de la gran variabilidad entre las sociedades de tipo tradicional, y los distintos factores que incidían en la transición. M. Levy planteó la cuestión en términos de estructura social en un análisis comparativo de las trayectorias modernizadoras de China y Japón. Hoselitz y Spengler diferenciaron tradición de tradicionalismo, sosteniendo que la persistencia de símbolos de la tradición en una sociedad no implica un impedimento, e incluso puede favorecer, la modernización. En consecuencia, se

[7] Un texto clásico que analiza este proceso de la sociología es el de Marsal (1967) quien elabora una tipología sobre las teorías del cambio social para América Latina.

afirmó que era posible la modernización parcial de una sociedad, en partes segregadas de una estructura social aún tradicional, sin que ello implicara a la fuerza una direccionalidad, y que existía una viabilidad sistémica de los sistemas tradicionales, esto es que los sistemas denominados de transición podían perpetuarse o lograr equilibrio.

El quiebre o el deterioro de los procesos de modernización fue reanalizado con relación a la autonomía relativa de los sistemas simbólicos con respecto a la estructura social. El concepto de Estado patrimonialista da cuenta de los procesos en los cuales a pesar de producirse modernizaciones en la esfera económica, mantienen sistemas políticos y simbólicos tradicionales.

Se comienza a desnaturalizar el modelo: el proceso modernizador no es un fenómeno universal en el que todas las sociedades tiendan a participar de un modo natural o que sea inherente a la naturaleza del desarrollo de todas las sociedades, sino que representa una situación histórica singular de la expansión europea. Mientras que una dirección de esta crítica tiende a ver la modernización como un fenómeno de difusión generado por el impacto de la cultura occidental y los intentos de emular los procesos iniciales de industrialización; otra tendencia, ligada al marxismo, considera que la modernización no es otra cosa que la expansión del capitalismo y de la consecuente constitución de un nuevo sistema internacional compuesto por sociedades hegemónicas y subalternas. De esta segunda tendencia se deduce que la modernización no puede medirse a través de índices supuestamente universales extraídos de las sociedades hegemónicas o dominantes.

Los planteos de Prebish inician un proceso crítico sobre el proceso de modernización, en tanto el subdesarrollo se comienza a pensar como una consecuencia de los intercambios entre estructuras productivas de diferente grado de madurez, desarrollo relativo de sus fuerzas

productivas y capacidad de competir internacionalmente que favorece a aquellas que tienen mayor aptitud de incorporar valor a sus productos (Rofman 1999), más que como un efecto de la preeminencia de ciertas condiciones culturales, psicológicas o de organización social y política de los países “retrasados”.

Prebish incorpora el modelo centro-periferia, por el cual las ventajas de las economías industrializadas se acumulan y acrecientan, siendo la relación desigual un factor estructural que no es modificable en el corto plazo, en tanto forma parte de los procesos de producción y comercialización del capitalismo.

Desde la antropología, Wolf critica el continuum folk-urbano, en Tipos de campesinado en América latina, cuestiona la idea de Redfield de concebir al campesinado como una sociedad cerrada, desde la revolución industrial. Aún cuando existiesen comunidades aisladas, la explicación provendría del desarrollo del mercado del capitalismo mundial. La conclusión de Wolf es que la integración del productor campesino al mercado capitalista mundial, no le acarreará necesariamente una elevación permanente de su standard de vida mientras su relación continúe siendo de dependencia.

Myrdal define el efecto de repercusión que consiste en los procesos a través de los cuales las regiones ricas en crecimiento extraen los recursos que necesitan de las regiones más pobres, produciendo en ellas mayor empobrecimiento y un modelo de desarrollo económico desigual que Stavenhagen (1973) define como colonialismo interno.

Se multiplican los estudios de caso sobre el campesinado de origen indígena en América Latina: Gonzalez Casanova utiliza el concepto de colonialismo interno como teoría para explicar el subdesarrollo y el atraso en América latina en el análisis de las comunidades indígenas de México: la relación propia del colonialismo interno es distinta de la relación de clase, desde el momento en que se trata de una relación entre dos sociedades completas, cada una con su propia

estratificación interna. El colonialismo interno se diferencia también de la relación entre ciudad y campo, porque no se trata sólo de una relación entre dos sociedades, sino de una relación entre dos sociedades étnicamente distintas entre las cuales la heterogeneidad cultural existente, es el resultado de un hecho histórico de violencia y conquista.

Desde perspectivas similares son los estudios de Favre (1973), Bonfil Batalla (1972) y G. Frank (1970), sobre la sierra peruana, México y el nordeste brasilero, que analizan la reproducción indígena- campesina inmersa en relaciones mercantiles.

Samir Amin (1974) hace hincapié en que el intercambio desigual tiende a perpetuarse, pero no sólo por el funcionamiento de los términos de intercambio, sino por el conjunto de mecanismos de control y sujeción políticos, que obstruyen los procesos de industrialización autónomos de los países del tercer mundo.

La salida de la dependencia, (denominación que toma la teoría, desplazando los nombres de subdesarrollo y periferia) se convierte centralmente en un problema político, como condición de posibilidad de las vías alternativas de desarrollo.

Wolf (1988) menciona a Gunder Frank y a Wallerstein como los autores que han contribuido más a la elucidación teórica del mundo al cual dio vida el capitalismo, el primero por la formulación de lo que denominó el “desarrollo del subdesarrollo” a través del cual los centros metropolitanos extrajeron los excedentes generados por los satélites deformando y frustrando su desarrollo en propio beneficio, y el segundo, por su definición del sistema mundo, que relaciona el crecimiento del mercado con la división internacional del trabajo que genera la división entre países centrales y periféricos.

Las afirmaciones de la teoría de la dependencia interpretan las desigualdades entre dos regiones no como la falta de integración, sino por el tipo de integración entre los sectores desarrollados y los

subdesarrollados. Los aspectos teóricos más relevantes son: 1) el principal obstáculo del desarrollo es la división internacional del trabajo, 2) existe una plusvalía que se transfiere de las regiones atrasadas a las desarrolladas, 3) el desarrollo del centro implica el subdesarrollo de la periferia y 4) para que se realice un proceso de desarrollo en las regiones de la periferia es necesario que se rompa con las relaciones con el centro.

Sin entrar en una discusión exhaustiva, es necesario aclarar que la teoría de la dependencia, se fundamentó en considerar que los mecanismos de integración al mercado mundial dominado por el modo de producción capitalista, definían de por sí la pertenencia de todas las sociedades a este modo de producción. Mandel (1978) sostiene que es necesario diferenciar modo de producción capitalista y mercado mundial capitalista, de tal manera que sea posible pensar las formas a través de las cuales el capitalismo se relaciona con otros modos de producción, articulándolos en su completa variabilidad, y no reduciéndolos a un esquema que reproduce el dualismo.

El mismo Gunder Frank, años más tarde (1991) formula una autocrítica sobre la teoría de la dependencia que da cuenta del uso extensivo que se hizo de la misma, pero sin un análisis en profundidad: “resulta que muy pocos académicos a menudo extremadamente esotéricos y/o de los críticos políticos altamente interesados, dieron en el clavo y en el punto flaco de la teoría de la dependencia... Estas últimas han pasado a ser (parte) de mi autocrítica tardía. 1) la dependencia real existe, y más que nunca, a pesar de las negativas en sentido contrario. Sin embargo, la teoría y política de la dependencia nunca respondieron al problema de cómo eliminar la dependencia real y como perseguir la quimera del crecimiento no/o interdependiente; 2) la heterodoxia de la dependencia mantuvo a pesar de todo la ortodoxia de que el (sub)desarrollo debe tener como punto de referencia y estar

organizado por o a través de sociedades (naciones-estado), países o regiones. Sin embargo, este dogma ortodoxo resulta ser falso; 3) yo di vuelta la ortodoxia cabeza abajo pero mantuve la esencia de la tesis de que crecimiento económico a través de acumulación de capital equivale a desarrollo. Consecuentemente, las heterodoxias socialistas y dependentistas se autoencerraron en la misma trampa que la ortodoxia desarrollista. Por eso, yo excluí la posibilidad de definiciones, políticas y prácticas alternativas reales de desarrollo; 4) en forma particular, esta ortodoxia incorporó la estructura de géneros patriarcal de la sociedad como una premisa. Por mucho que yo haya estado personalmente en contra del chovinismo machista, de este modo impedí que se examinara esa dimensión de la dependencia".

En este contexto, tres términos teóricos de tradiciones distintas dan cuenta las diferencias en las concepciones políticas y científicas sobre los procesos socio-identitarios: nación, etnia, clase.

Plantean el lugar desde donde la antropología va a aportar a la emancipación o a la integración indígena, el modo de relación de los pueblos indígenas con el Estado y los otros sectores sociales, si la diferencia cultural constituye lo social o a la inversa, si los procesos sociales tienden hacia la redefinición cultural.

Díaz Polanco (1991) sostiene que cualquier análisis sobre los pueblos indígenas y toda política que tienda hacia su mayor autonomía no puede soslayar el hecho de que se encuentran insertos en estructuras políticas (los Estados nacionales) y sociales, que determinan su posicionamiento como parte de una totalidad más amplia, que impide su consideración como comunidades en si mismas, aisladas.

Más bien su situación actual, su cultura y formas de organización social, son producto de la aplicación sistemática de políticas indigenistas de opresión que se aplicaron en los regimenes colonial y republicano, caracterizadas por tres fases: segregación, incorporación e integración.

Para Díaz Polanco, la meta de los estados nacionales es eliminar las identidades étnicas, diferentes de la nacional, y en este sentido, las políticas hacia los pueblos indígenas son orgánicas y homogeneizadoras.

La posición que asume, parte de diferenciar etnicidad de grupo étnico. El primer termino, es "un complejo particular que involucra, siguiendo formas especificas de relación, ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas comunes, pautas de conducta, hábitos, visión del mundo, lengua, tradición históricas, etc." (Pág. 61). Así, todo grupo tiene su propia etnicidad. La naturalización de que solo algunas minorías constituyen grupos étnicos, es "unilateral" y tiene "algo de una subyacente postura colonialista en una visión que imputa al otro un rasgo que supuestamente no se comparte".

Por el contrario, "una vez conformados los sistemas sociales clasistas, la etnicidad debe ser considerada como una dimensión de las clases o si se quiere, como un nivel de las mismas…Ahora bien, los diversos componentes o dimensiones que configuran la naturaleza de las clases permiten desarrollar, en condiciones históricas particulares, formas de identidad y solidaridad en diferentes escalas. Estas formas de identidad social son muy variables, puesto que pueden constituirse básicamente a partir de condiciones económicas comunes, de proyectos políticos compartidos y, también, a partir de los componentes étnicos, o sea, de la etnicidad. Cuando esto último ocurre –y sus condiciones de ocurrencia dependen de factores históricos concretos, cuya consideración en el análisis permitiría despojar al fenómeno étnico de su halo ahistórico y su aparente independencia de la dinámica estructural-, estamos justamente ante una etnia o un grupo étnico…Esta identidad étnica le permite al grupo, por otra parte, no sólo definirse como tal, sino ademas establecer la diferencia o el contraste respecto a otros grupos…Lo

étnico, por consiguiente, no es un elemento extraño a (o incompatible con) lo clasista; y los grupos étnicos no pierden por ser tales su carácter y raíz de clase" (Pág.. 62-63).

En su discusión con las interpretaciones de Bonfil Batalla, que analizamos más adelante, Díaz Polanco sostiene que no se debe confundir el hecho de que una de las formas en que los grupos étnicos reproducen su identidad sea el establecimiento de parámetros de diferencia con otros grupos sociales, que puede dar la apariencia de su continuidad o permanencia a través de la historia o poseer características ahistóricas, con el carácter eminentemente histórico que adquiere en cada fase o momento la etnicidad del grupo, o dicho en forma mas sencilla, que la diferencia sea constante en condiciones estructurales distintas, no implica que la "identidad" de los grupos étnicos sea la misma.

En otro orden, Díaz Polanco diferencia los grupos étnicos de las nacionalidades: si bien ambos emergen de la etnicidad, "la etnía abarca un fenómeno de identidad restringido a ciertos grupos constitutivos de una clase social determinada o, a lo sumo al conjunto de una clase social. El fenómeno nacional, por su parte, involucra a una estructura compleja de clases sociales en relaciones reciprocas asimétricas, que encuentran, no obstante, un terreno común de solidaridad en función de la cual desarrollan una forma particular de identidad. Esta identidad nacional, pues en alguna medida esta íntimamente vinculada al proyecto político de constituir un Estado nacional propio" (Pág.. 68).

Dentro de la estructura de clases en las que están insertos, "los grupos étnicos o grupos indígenas a menudo forman parte de la clase social globalmente denominada campesinado...Esta raíz estructural mercantil simple de los grupos étnicos es estratégica para entender no sólo la especificidad de la etnia, sino ademas todo un conjunto de mecanismos que están en la base de su reproducción y de sus

eventuales transformaciones. Las condiciones socioeconómicas que involucra el sistema mercantil simple, en particular la organización comunal, proporcionan vitalidad a las formas de identidad étnica…" (Pág.. 70-71).

Es indudable, que en todos los casos en que se produjo la expansión capitalista o cualquier otro proceso de dominación compulsivo e incluso de cambio tecnológico-productivo, existió una transformación de las estructuras sociales preexistentes, y que por lo tanto, los grupos sociales, su etnicidad, también cambia.

Sin embargo, cambio no significa desaparición, ni tampoco que estos se produzcan sin resistencia ni lucha.

Por ejemplo, dentro del esquema analítico de Díaz Polanco, seria correcto afirmar que los indígenas chaqueños integrados compulsivamente como fuerza de trabajo en las plantaciones azucareras, pasaron a ser parte de la "clase trabajadora" en ese mismo instante, por su inserción en las nuevas relaciones de producción. Sin embargo, esto no seria suficiente para caracterizar el tipo de inserción, y menos aun las relaciones sociales de producción que se establecieron.

Si bien es cierto que se integran como fuerza de trabajo dentro de una producción capitalista, y su función es la misma que desempeñaría un "trabajador libre", los indígenas chaqueños son integrados como trabajadores a través de un conjunto de mediaciones que definen la coerción, y sobre todo, porque en tanto indígenas, legitiman las estrategias del capital azucarero para pagar menos salario, y obtener ganancias extraordinarias en el proceso de acumulación, justificándolas como misión civilizatoria.

La reproducción de la condición de etnicidad de los indígenas chaqueños, coadyuva a la reproducción del capital azucarero. Tanto es así, que las misiones anglicanas llevadas al chaco por una de las empresas azucareras, serán uno de los mecanismos, hasta nuestros

días, para preservar esta “condición” bajo formas “civilizatorias” de control social, que sin dudas modifican las formas “originarias” de etnicidad, pero que se sustentan en la preservación de la diferencia.

En este sentido, si bien es correcta la afirmación de Díaz Polanco, sobre el hecho de que el mantenimiento de las diferencias en estructuras sociales y económicas distintas, no implica que la “identidad sea la misma”, es erróneo pensar que porque la función sea la misma, trabajar como zafreros en los ingenios azucareros, adopten una identidad de clase, sin considerar que su integración en las relaciones sociales de producción capitalistas se realiza justamente como consecuencia de la diferencia étnica. De hecho, cuando los ingenios son obligados en gran medida por las políticas laborales de peronismo a salarizar mas equitativamente la fuerza de trabajo, los primeros excluidos son los indígenas chaqueños, que despojados “legalmente” de su condición étnica, no resultan una mano de obra “atractiva” y son reemplazados progresivamente por migrantes provenientes de Bolivia y de las tierras altas.

A la inversa de Díaz Polanco, Bonfil Batalla desarrolla su posición sobre la etnicidad y los grupos étnicos partiendo de la aplicación del concepto de situación colonial llevado a la antropología por Balandier y Bastide, relacionados con las prácticas de investigación en África, durante el proceso de “descolonización” en la posguerra.

Bonfil (1992: 35) sostiene que “aunque la situación colonial homogeniza a los pueblos dominados y los engloba dentro de una misma categoría; aunque, en mucho, el proceso de aculturación compulsiva al servicio de los intereses coloniales impone pautas idénticas y apunta hacia una igualación efectiva en algunos sectores de las culturas originales, no puede concluirse de esto que el proceso colonial hiciera tabla rasa de las diferencias preexistentes entre las sociedades sojuzgadas. Esto acontece así por razones de dos ordenes: primero, porque el efecto final de la aculturación compulsiva no sólo

depende de la intención colonizadora sino también de la matriz cultural previa en la que habrán de darse los cambios; segundo, porque está dentro de las necesidades del orden colonial el impedir una cohesión creciente dentro del sector colonizado".

Desde esta perspectiva deriva su consideración del concepto de indio como una categoría colonial, donde la "diferencia cultural entre colonizador y colonizado" es un elemento estructural indispensable (Pág.. 32) y de etnia o identidad étnica, como una categoría descriptiva, que "no es una condición puramente subjetiva sino el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamente para la persistencia de su identidad étnica" (Pág.. 43).

Pasado común, ciertas formas de comunicación y códigos de comunicación son entonces las bases con conforman lo que denomina matriz cultural que es en definitiva lo que en le permitirá a Bonfil construir "La teoría del Control cultural" (1992), donde cada cultura se define por un "plano general o matriz" que es "específica y cambiante a lo largo del devenir histórico, que articula y da sentido a los diversos elementos, particularmente en el ámbito de la cultura autónoma" (Pág. 117).

En el esquema de Bonfil existe una preeminencia de lo cultural sobre lo social, que define los límites de pertenencia al grupo étnico, al cual se pertenece fundamentalmente por la participación individual en las decisiones grupales, que son socialmente reguladas por la propia "ideología étnica".

Si bien sostiene que el control cultural debe estudiarse como sistema y como proceso, buscando una dimensión histórica e inserta en las relaciones interétnicas de dominación, es indudable que hay una tendencia a ponderar lo que denomina cultura propia, cuya transmisión puede tener influencias de los elementos culturales

provenientes de las distintas experiencias sociales de los miembros del grupo étnico, pero en cierta manera, adaptadas a la propia matriz.

Vázquez (2000:56) comenta críticamente los planteos de Bonfil por considerar que "confiere a los grupos indígenas sometidos una capacidad de gestión que su situación de subyugamiento les impide. Les otorga, además una claridad de conciencia sobre la cultura propia (y la apropiada) que, más que una elaboración inducida por la realidad socio cultural investigada, parece una exigencia forzada por su postura teórica".

Darcy Ribeiro (1971, 1995) desarrolla lo que denomina la teoría de la transfiguración étnica, con la meta de revertir lo que considera una obsesión de sociólogos y politicólogos en reducir los movimientos étnicos a una lucha de clases.

Desde su perspectiva, considera que las luchas étnicas son uno de los "motores" del proceso civilizatorio, en el cual por ejemplo, se articulan "la dinámica y transformación de los grupos étnicos, la formación de los estados nacionales y la expansión de la civilización occidental" (1995: 31).

Según sostiene Ribeiro, la teoría de la transfiguración étnica se opone a la elaboración desarrollada por el culturalismo norteamericano sobre los procesos de aculturación, donde los pueblos aculturados eran un mero receptor pasivo de los procesos de expansión de las culturas dominantes.

Por el contrario, define la transfiguración étnica como "el proceso por el cual un grupo étnico experimenta alteraciones sustanciales en su modo de ser y vivir como resultado de su dinámica cultural interna y, principalmente, debido a sus relaciones con el exterior, pero puede mantener, aún así, su identidad propia como un pueblo singular, diferente de todos los demás. De hecho, la identidad étnica persiste precisamente por la capacidad de transfigurarse de acuerdo a las presiones que emergen del contexto en el que se desenvuelve. En este

esfuerzo de auto preservación, un pueblo podrá perder su idioma original; podrá mezclarse intensamente en el sentido biológico; y también podrá adoptar una gran cantidad de rasgos culturales del contexto externo que los envuelve al grado de casi no distinguirse de los demás segmentos poblacionales de su entorno; y podrá, aun así, seguir preservando su identidad étnica esencial" (1995: 38-39).

En la tensión que se produce entre la tendencia etnocéntrica y etnofilica, prevalece la primera, que se convierte en la generadora de la resistencia étnica, basada en "los lazos de solidaridad y reciprocidad que se expresan institucionalmente a través de los sistemas de parentesco y la economía" (1995: 39).

Finalmente, Ribeiro reconoce que "esta identidad es reforzada a través de un doble juego de fuerzas en el cual la hostilidad externa se niega a aceptarlos como miembros del grupo étnico o nacional mayor y por el cual ellos a su vez rechazan cualquier intento para ser disueltos entre los miembros de esa comunidad mayor" (1995: 40).

Estos razonamientos le permiten elaborar una tipología tomando en cuenta las políticas de los frentes de expansión como "las reacciones étnicas diferenciales" (1971).

El enfoque de los procesos civilizatorios, mediados por la actualización historica (Ribeiro, 1969) tiene una raíz neoevolucionista, pero que intenta recuperar las formas históricas concretas en las cuales la experiencia antropológica de Darcy Ribeiro como funcionario del FUNAI lo conduce a ponderar la resistencia étnica como la cuestión central en la definición de los grupos étnicos, como la preservación de practicas sociales, culturales y económicas, que producirían un en-si de la etnicidad.

Este en-si, una especie de residuo que sobrevive a la transfiguración, funcionaría como significante de identificación, un conjunto de prácticas, creencias, recuerdos que permitirían un

autorreconocimiento positivo, aún en los casos en que el grupo haya perdido la territorialidad.

En definitiva, el lugar último de esta resistencia o preservación identitaria esta soportada en la materialidad de las relaciones de parentesco, en lo que Dubar (2000) denomina el eje biográfico.

Los tres enfoques que analizamos surgen de la constatación empírica de que a pesar de las políticas indigenistas de exterminio, segregación, asimilación o integración, los pueblos indígenas latinoamericanos no sólo preservaron en parte su formas sociales y culturales y elaboraron en torno a ellas mecanismos de autorreconocimiento, sino que para el final del siglo, después de quinientos años de opresión y explotación, se estaban convirtiendo en actores políticos relevantes con presencia en los distintos escenarios desde lo local hasta los foros internacionales, y sectores importantes de la intelectualidad occidental habían "redescubierto" algunos valores "ancestrales", sobre todo en torno a la cuestión ambiental, que sostenían caminos alternativos, metáforas sugerentes, para enfrentar los riesgos implicados en la explosión tecnológica.

En este sentido, estas reflexiones además de tener un sentido político, por lo menos anticolonialista y en defensa de la autodeterminación de los pueblos, se inscriben también en las narrativas de la incertidumbre que incumben a la construcción de las ciencias sociales y a toda reflexión sobre lo humana iniciada por la tradición griega, y reforzada por el iluminismo.

En realidad, aun cuando su objeto enunciado sea los pueblos indígenas, la resistencia, los procesos históricos que los involucran, se trata de discursos en los que subyace la antigua dicotomía entre la permanencia y el cambio, entre el ser y el existir, entre lo determinado y la contingencia.

¿Las identidades son construcciones sociales que representan diversos estados, en el tiempo y el espacio, de las relaciones sociales

en general y las interétnicas en particular, o es una representación construida en algún momento de la historia de un grupo humano, que transita con diferentes disfraces, pero manteniéndose fiel, en alguna medida a su consagración? ¿Se trata de representaciones simbólicas actuantes en las relaciones sociales, y que de alguna manera contribuyen a su reproducción o transformación, o de un significante, objeto de transacción en las relaciones sociales, y que solo significa en la trama del intercambio?

A estas alternativas en torno a la determinación o construcción identitaria, habría que agregarle su carácter fantasmagórico derivado de la disyuntiva especular, por la cual la imagen del nosotros o del yo, podría ser una construcción pensada como propia, pero por el deseo del "otro"; una construcción propia pero alienada constitutivamente.

Dubar (2002) contribuye a estas cuestiones pensando retrospectivamente la construcción del comunismo "real" en la ex Unión Soviética, con relación a la forma, siempre algo enigmática, que habían imaginado Marx y Engels. Se trata de pensar justamente el paso de una condición de identidad a otra, el paso del en si al para si, y si es posible que las transformaciones realizadas por una clase en si deriven en un resultado de organización de la sociedad como si hubiese sido hecho por la clase para si, con conciencia y voluntad de efectuar las transformaciones que por "mandato" de la historia, necesariamente debía realizar: "Son conocidos los términos de la sexta tesis sobre Feuerbach: 'La esencia del hombre no es una abstracción inherente al individuo aislado, es el conjunto de las relaciones sociales'. Tesis esencial y que ha hecho correr ríos de tinta. Se puede, efectivamente interpretar de dos modos muy diferentes. O bien se considera que los individuos empíricos son producidos por relaciones sociales determinadas y que no pueden cambiar de identidad ni de forma de conciencia salvo cuando las relaciones son destruidas y transformadas en otras; en este caso sería la

socialización poscapitalista la que debería convertir a la masa de los individuos, socializados en las relaciones sociales burguesas, a la identidad comunista, definida en la tesis décima como humanidad socializada. O bien los individuos son también productores de relaciones sociales diferentes de las que les han socializado; en este caso se re-socializarían a si mismos, en y por la lucha revolucionaria, al llegar a ser, cada uno de manera libre y consciente –conciencia de clase- militantes que adquieren otra identidad, una identidad comunista diferente de la producida por las relaciones sociales anteriores" (Pág. 56).

Este dilema se nos presenta cotidianamente a todos los que pretendemos todavía cambiar la sociedad hacia formas más libres y equitativas: aún cuando en general pensamos que existe un fuerte grado de determinación de las relaciones sociales sobre las prácticas y las conciencias, muchas veces actuamos como si creyéramos que es posible a través del desarrollo de la agencia en los conflictos sociales, transformar las identidades, que los hombres como colectivo se reinterpreten a favor de un proyecto común.

En el caso soviético, primero el giro leninista y luego la paranoia stalinista, depositaron en la burocracia estatal, cuya destrucción era una condición para la creación de una nueva sociedad en el pensamiento de Marx, el poder de re-socializar dentro de las supuestamente nuevas relaciones sociales al conjunto de la sociedad, todavía campesina y burguesa, con los resultados históricamente conocidos.

¿Es entonces posible, un proyecto etnopolítico liberador, encarnado en los pueblos indígenas americanos, sin una critica de las identidades? ¿Nuestro papel como intelectuales es sólo "celebrar" la reaparición de un nuevo/viejo actor social que reclama con justicia un lugar en la diversidad prometida? O, se trata, desde un compromiso militante con un proyecto de construcción social más libre y justo,

pensar si lo que aparece como un factor de aglutinación que anuncia la liberación después de 500 Años -el derecho a la propia representación identitaria-, no es más que otro fantasma que conduce a nuevas formas de opresión.

Los estudios culturales y las identidades

El debacle del "socialismo real" comenzó quizás mucho tiempo antes de que se sospechara la caída del muro de Berlín, cuando todavía no estaba construido como su espectro. Tuvo que ver con la pérdida de legitimidad tanto al interior del bloque soviético como en los partidos comunistas y la izquierda occidental en general.

Lo que hoy se denominan estudios culturales, que no tienen nada que ver con el culturalismo norteamericano de tradición boasiana, reconocen su genealogía en el desencanto que provoco el XX Congreso de PCUS y la invasión a Hungría en 1956 por parte de los tanques rusos (Gruner, 1998) en intelectuales marxistas, que se alejaron de la versión dogmática, stalinista, para adoptar otra "compleja y crítica" que recuperara cierta autonomía para las superestructuras.

Los nombres ligados a estos comienzos fueron R. Williams, E. Thompson, W. Hoggart y Stuart Hall. En su recorrido teórico, estos estudios interesados en generar un campo de investigación sobre las culturas subalternas en la literatura y en la historia, con fuertes raíces gramscianas, se fueron encontrando con otras rupturas teóricas como el postestructuralismo, el postmarxismo, el deconstructivismo, el feminismo, etc. (Gruner, 1998; Reynoso, 2000) que derivaron en la formación de un movimiento heterogéneo de fuerte raigambre anglo-

norteamericana que incluye al postmodernismo, el multiculturalismo (de diversos tipos) y los estudios poscoloniales[8].

Los estudios culturales devinieron desde los noventa en una corriente hegemónica en la academia y en la industria editorial, abarcando un conjunto extenso de problemáticas que van desde el género y la sexualidad hasta la globalización, pasando por la Estética, el Colonialismo, las Identidades, la Ecología, la Historia, la Pedagogía, etc. (Reynoso, 2000)

Aunque incluyen temáticas "antropológicas", en general "no hay estudios de sociedades exóticas geográficamente distantes" y "los practicantes de los estudios culturales están interesados primariamente en comprender los fenómenos y procesos culturales dentro de su propio dominio cultural…, el Occidente capitalista industrializado" (Howell, 1997, citado por Reynoso, 2000: 25).

En este sentido, la antropología ingresa en el movimiento culturista de la mano de algunos representantes posmodernos, en especial J. Clifford y G. Marcus.

Dentro de la polifonía implicada en los Estudios culturales y la variedad de rubros que abarca, para nuestra perspectiva interesa destacar que las notas comunes remiten a focalizar en los particularismos y las alteridades frente a los universalismos, y escoger "como punto central a la persona" para captar la singularidad de una cultura tomando en cuenta que "ya no se puede confiar con tanta certidumbre en los medios tradicionales de la antropología, como lo son los rituales públicos, los sistemas codificados de creencias y las estructuras familiares o comunitarias sancionadas" (Marcus, 2000:81).

[8] En opinión de Reynoso entre estas corrientes del pensamiento contemporáneo sobre la cultura existen líneas de sombras, aunque es posible diferenciarlos con cierta nitidez. Esta posición difiere de la de Gruner y otros autores que engloban bajo el rotulo de Estudios culturales al conjunto de trabajos que se centran en la problemática cultural desde la perspectiva centralmente discursiva.

Junto a un pregonado anuncio del fin de los campos disciplinares, los estudios culturales tratan de culturas y sujetos escindidos, fragmentados, en movimiento, fronterizos, del entre medio que deben, a través de la experiencia de los sentimientos, las historias, los discursos, reunificarse dentro de la multiplicidad de alteridades.

Por lo tanto, la necesidad de deconstruir las categorías desde donde se pensaron las identidades (individuales y colectivas) aparece como un imperativo. Frente a la afirmación de un mundo globalizado, unificado, que tiende hacia la des-diferenciación planteada por la expansión tecnológica y comunicativa, la tesis de los culturalistas consiste en que la destrucción del capitalismo flexible está referida a las formas "antiguas" de identificación, en especial la clase, la nación y las adscripciones político ideológicas, para engendrar nuevas formas identitarias basadas en el género, la elección sexual, la etnicidad y la multiculturalidad (Gruner, 1998).

Se plantean superar las dicotomías constituyentes de las ciencias sociales modernas, ubicándose en el difuso territorio del límite, los márgenes, la tranversalidad múltiple, los sentimientos, los no lugares, como lugar de enunciación desde donde formular la critica a la universalización occidentalista, que sin embargo, está alejada, en general, de toda conexión con los movimientos políticos.

Sin embargo, en su critica a los Estudios Culturales, Jameson (1998) sostiene que este movimiento desarrolla una política académica y hacia los intelectuales en general que se inscribe dentro de una perspectiva que tiende a representar a un conjunto de "movimientos sociales nuevos" pero planteando la imposibilidad de la articulación de una propuesta teórica que los configure como totalidad.

Así, lo que aparece como expresiones de lo políticamente correcto (antirracismo, antisexismo, antihomofobia, etc.) cercena la posibilidad de plasmar proyectos totalizantes que desde la praxis se

planteen políticas de transformación radical del sistema mundial capitalista en sus diversos niveles y expresiones.

La crítica a las totalizaciones del culturalismo como formas hegemónicas de opresión y explotación, cuestión a la que adherimos, se extiende mecánicamente a todo intento de articulación política de los sectores subalternos resistentes, no tomando en cuenta que justamente, las totalizaciones como formulaciones de las teorías sociales hegemónicas son sólo expresiones ideológicas de un momento del desarrollo del capitalismo mundial.

El plantear la no totalidad como el contrario de la totalidad, es un ejercicio bizarro de la dialéctica; afirmar que las contradicciones son externas, y no propias de un sistema único e integrado contradictoriamente, niega, también ideológicamente, la realidad contradictoria y heterogénea, pero estructural y sistémica del capitalismo.

Por el contrario, el marxismo y el psicoanálisis (Gruner, 1998) como teorías totalizantes, señalan la incompletitud necesaria del modo de producción y del sujeto, al introducir una cláusula inasimilable –la plusvalía y la explotación del proletariado y el inconsciente- como síntoma que "denuncia su carácter de no todo, y desmonta desde adentro la consistencia de la ideología dominante" (Pág. 38).

Grossberg (2003), uno de los representantes actuales más relevantes de los Estudios Culturales, en su análisis crítico sobre la construcción moderna de la díada identidad/diferencia propone reemplazar, según considera, las tres lógicas constitutivas de esta oposición (diferencia, individualidad y temporalidad) para pensar desde las lógicas alternativas: de la otredad, de la productividad y de la espacialidad (2003) terminando en la construcción teórica de un agente espacializado, en continuo movimiento, donde la cuestión de las identidades se convierte en lo que denomina "una política de la singularidad".

Esta propuesta redunda en un planteo epistemológico en el cual "la búsqueda de lo singular puede relacionarse con el proyecto de construcción de una forma de conocimiento que respete al otro sin absorberlo en lo mismo o… lo diferente" (Pág. 175)

Para definir lo singular utiliza los términos de Agamben (1993) donde lo caracteriza como un modo de existencia que no es universal ni particular y "menciona como ejemplo la existencia del ejemplo como ejemplo mismo, porque existe tanto dentro como fuera de la clase que ejemplifica… Es la cosa con todas sus propiedades, ninguna de las cuales constituye una diferencia… En otras palabras, el ejemplo no se define mediante el recurso a una propiedad universal común –una identidad- sino por su apropiación de la pertenencia misma. El ejemplo pertenece a un conjunto que existe a su lado, y por lo tanto, se define por su sustituibilidad, dado que pertenece desde siempre al lugar del otro" (Pág. 175).

Bajando a la realidad historica, el "ejemplo" descriptivo que utiliza son "los acontecimientos de la Plaza Tiananmen en China: "Piensese como describiríamos la identidad común de quienes se congregaron en la Plaza de Tiananmen y, ya lo hicieran intencionalmente o no, llegaron a definir y encarnar una comunidad de oposición, no sólo al Estado Chino, sino a la propia maquinaria estatal. En realidad, no había ninguna identidad común, ninguna propiedad que los definiera aparte del hecho de que estaban allí, juntos, en ese lugar. El hecho de pertenecer a él constituía su pertenencia común. Esa singularidad actúa como una maquina transportadora de acuerdo con una lógica de participación, una lógica de lo continuo (más que de lo propio)… Sólo en la intersección de las diversas líneas en el lugar concreto de pertenencia podemos identificar los diferentes procesos de individuación llevados a cabo a través de grupos y personas, nuevos modos de individuación y hasta de subjetivación sin identidad. Una

comunidad semejante sólo se basaría en la exterioridad, en la exposición de la singularidad de pertenencia" (Pág. 177).

Las identidades que se configuran están entonces, caracterizadas por un lugar "hacia el cual las personas se abren camino", y lo fijan como lugar de pertenencia, transitoriamente.

Se trata entonces de pertenencias electivas, hacia donde confluyen historias personales diversas, desde distintas posiciones sociales.

Aunque no esta ni citado ni mencionado, esta forma de concebir la pertenencia/identificación tiene sus fundamentos en las primeras discusiones sartreanas sobre el nosotros sujeto y el ser con, donde establecía su fuerte carácter de experiencia psicológica más que social.

Aunque Grossberg, finalmente, hace referencia al movimiento de derechos civiles en Estados Unidos, como otro ejemplo de política de la singularidad, y da a entender su intención militante –"seria una identidad por cuya creación valdría la pena luchar"-, es interesante recordar que esa espacialidad singular de pertenencia, tuvo una historia previa en la cual sus gestores principales estaban marcados por el estigma racial, como identidades anteriores, incluso con políticas de afirmación étnica positivas, como el movimiento de los Black Panthers.

Por lo tanto, la política de la singularidad lleva a una igualación ficticia en el espacio de pertenencia, una subjetividad imaginaria "que postula una Totalidad –aunque sea efímera- sin faltas, sin diferencias, clausurada bajo la forma de un múltiple sistema universal de equivalencias abstractas: equivalencia de los objetos en el mercado, equivalencia de los sujetos ciudadanos en el Estado, y de los sujetos consumidores en el propio mercado" (Gruner, 1998: 50), con una historia reducida a las historias biográficas.

Otra forma presente en los estudios culturales de tratar la cuestión de las identidades como derechos a la diferencia es el movimiento

multiculturalista. Si bien existen en la actualidad muchas expresiones del multiculturalismo su origen hay que rastrearlo en la construcción de la imagen de la sociedad estadounidense como mosaico de culturas articuladas producto del proceso inmigratorio, y la tradición filosófica occidental que Taylor (1993) ubica en el pensamiento de Rousseau, como punto de arranque de lo que denomina política del reconocimiento.

El planteo central del multiculturalismo reside en destacar la importancia del reconocimiento y el respeto por la identidad del otro, de la diferencia, para la constitución de una sociedad democrática e igualitaria.

Dentro de una tradición que podríamos denominar liberal, Taylor elige analizar el caso de la política lingüística en Québec, para mostrar como la discusión entre los principios liberales y el multiculturalismo puede conducir a situaciones paradojales.

Siguiendo los planteos de Taylor, la adopción de la Carta Canadiense de Derechos que adopta la lógica de la revisión judicial de la legislación, implicó una discrepancia con los reclamos de los francoparlantes de Québec y los pueblos indígenas que reclamaban "ciertas formas de autonomía en su autogobierno, así como la capacidad de adoptar cierto tipo de legislación que consideraban necesaria para su supervivencia" (Pág. 80).

De hecho en Québec, se aprobó una legislación que regulaba el uso del francés para ciertas acciones legales, así como también prohibía a los francófonos y los inmigrantes a asistir a escuelas inglesas.

Esta controversia, que se interpretaba como una limitación de los derechos reconocidos en la Carta de 1982 por parte del gobierno de Québec, se intentó zanjar por la enmienda del Lago Meech, donde se reconocía a Québec como sociedad distinta, y que esta calificación debía ser utilizada como sustento judicial.

Sin embargo, la cuestión de si el gobierno de un grupo étnico al interior de una nación o de un Estado, puede imponer restricciones a los derechos de sus ciudadanos o miembros del grupo en función de metas colectivas, y si la adopción de metas colectivas no implica de por si un acto discriminatorio, quedó planteada como una encrucijada dentro de la tradición liberal.

"Una sociedad liberal debe permanecer neutral ante la vida buena, y limitarse a asegurar que, veanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten imparcialmente y el Estado los trate a todos por igual" (Pág.. 86), por el contrario, quienes sostienen que la defensa de los derechos de las minorías requieren de la definición de una meta común, colectiva, para preservar el bien, la propia "identidad cultural", su legua, por ejemplo, afirman la necesidad de derechos especiales o restitutivos que permitan desplegar la elección colectiva, y por lo tanto, que es posible vulnerar el principio liberal de tratamiento uniforme y universal en términos de individuos, para reestablecer la equidad entre grupos.

Como demuestra Taylor, el multiculturalismo se encuadra dentro de la "política de reconocimiento" del otro planteada por el liberalismo, pero en un juego que propone superar el nivel de los individuos, para ubicarse en el de los grupos, preexistentes, generados por el proceso histórico, pero que se identifican por un conjunto de "bienes" culturales que afirman querer preservar, como meta común.

Un derecho a que cada "comunidad" pueda definir su modo de "vida buena", sin cuestionar cual es el origen de esa "comunidad", ni las relaciones que mantienen las distintas comunidades entre si, y por ende, renegar de toda posibilidad de construcción "universal" de sociedades libres, justas y equitativas.

Zizek, al homologar el multiculturalismo a la lógica cultural del capitalismo multinacional, retoma una idea de Balibar que sostiene que las ideas dominantes no son precisamente las de los que dominan,

sino que el “arte” de la ideología consiste en rearticular algunos de los deseos o aspiraciones de los dominados dentro las relaciones de dominación. El fascismo o la experiencia de Solidaridad en Polonia, son los ejemplos que utiliza. El multiculturalismo, la reivindicación de las minorías de respeto por sus elecciones culturales o modos de vida, está en consonancia.

En primer termino, Zizek (1998) advierte sobre la diferencia que establece la “tolerancia liberal” entre el otro folklórico privado de su sustancia, del otro “real”, acusado de “fundamentalista”, que es por definición “patriarcal y violento”; esta diferencia es la base del “racismo posmoderno”, “esa actitud que –desde una suerte de posición global vacía- trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como nativos, cuya mayoría debe ser estudiada y respetada cuidadosamente. Es decir, la relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante de tipo Estado-nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un racismo con distancia: respeta la identidad del otro, concibiendo a este como una comunidad auténtica, cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad desde el cual uno puede apreciar (y despreciar)

adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad" (Pág.. 172).

Y agrega (Pág. 175): "La conclusión que se desprende es que la problemática del multiculturalismo que se impone hoy –la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos- es el modo en que se manifiesta la problemática opuesta: la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogenización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que el capitalismo esta aquí para quedarse), la energía critica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial. Entonces, nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de este tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal. Hoy la teoría critica –bajo el atuendo de critica cultural- esta ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste: en una típica critica cultural posmoderna, la mínima mención del capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despertar la acusación de esencialismo, fundamentalismo y otros delitos".

Esta posición no niega la importancia de las identidades, que como sostiene S. Hall (2003) es un concepto que funciono "bajo borradura", "que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin el cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto" (Pág. 14), ni de la consideración de otras diferencias, además de las clases sociales. Se opone a la universalización del sentido común de los sectores ligados

al consumo de tecnología y exotismo, como descripción y explicación de lo que acontece en el mundo, como si estuviésemos asistiendo a la celebración del final de la opresión y la explotación por el sólo hecho de que ahora nos reconocemos y aceptamos como diversos.

En la prolífica producción académica y literaria de los estudios culturales y el multiculturalismo es difícil encontrar trabajos que relacionen la estructura económica y social de una sociedad con el análisis cultural, a diferencia de los trabajos pioneros de Thompson sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra. Se proponen teorizar sobre más de una diferencia a la vez. Sin embargo, la cuestión del análisis de clase queda reducida a la nada, como un verdadero acto de poder, entonces como plantea Grossberg los bandos no están definidos de antemano, y en el mundo de las representaciones todo es posible.

No hay minoría que encarne una posibilidad historica de liberación universal: no debe confiarse en las mujeres simplemente porque son mujeres, así como no debe confiarse en los negros porque son negros y en los gays porque son gays… (Grossberg, 2003:152). Lo que esta en juego no es la lucha por la egaliberte que plantea Balibar, sino una política de la representación.

Una conceptualización multicultural para los pueblos indígenas: la aboriginalidad

El concepto de aboriginalidad se introdujo como interpretación del proceso de “re-visibilización” de los pueblos indígenas en Argentina, importado desde la experiencia de algunos antropólogos australianos, en especial J. Beckett (1988).

La definición del concepto está referida a un proceso de construcción cultural, por el cual los aborígenes “seleccionan su experiencia y herencia cultural para comunicar un sentido de identidad a su gente

joven, a otros aborígenes y a otros australianos (no aborígenes)". Esta construcción tiene la peculiaridad de que participan, no sólo los aborígenes –que, sin embargo, serían quienes "seleccionan"-, sino también otros occidentales expertos en cuestiones aborígenes, como antropólogos, miembros de ONGs., funcionarios públicos, ambientalistas, etc.

"En estos intercambios, dice Beckett, la moneda fundamental es el pasado. Para conferir autenticidad a construcciones que están en mutua competencia, se buscan cuidadosamente los recuerdos de la gente mayor, los escritos antropológicos, los restos arqueológicos, las fuentes documentales".

Con todo este material, se produce una imagen identitaria que legitima una "comunidad imaginada" (Anderson, 1983), esencializada, que funciona como argumento etnopolítico de disputa por los derechos indígenas (territorio, recursos naturales, diversidad, educación bilingüe, etc.).

Los estudios de aboriginalidad se ocupan, en cierto sentido, de "las formas mediante las cuales la sociedad australiana (o de cualquier otro estado) y la gente aborigen han mantenido y reproducido la noción de aboriginalidad –desde el comienzo de la colonización europea- de manera que en algún momento ciertos miembros de dicha sociedad han experienciado a esa gente como aborigen". Se sostiene que esta construcción es producto de la imaginación humana, que vive en "la mente de cada uno como la imagen de su comunión", aunque se aclara que bajo circunstancias políticas y económicas particulares.

Algunos autores (Weaver, 1984) consideran que existe una aboriginalidad privada, que se desarrolla al interior de los grupos aborígenes, y otra pública, que es donde se intersectan los sentidos de la aboriginalidad privada en su relación con los agentes externos, en especial el estado.

Lo que distinguiría la aboriginalidad de otros tipos de etnicidad tiene que ver fundamentalmente con la autoctonía territorial de los grupos aborígenes, desde antes de la colonización, vale decir su condición de no migrantes. Es en este sentido, que según los defensores del concepto, adquiere eficacia política por cuanto la "herencia", como continuidad de ocupación territorial, constituye un argumento legitimado en el derecho internacional, al momento de los reclamos de tierra/territorio.

En nuestro país, se aplico este concepto para analizar las reivindicaciones territoriales de los pueblos wichi y mapuche (Carrasco, Briones), y si bien no es nuestro objetivo aquí hacer un análisis sistemático nos parece significativo señalar algunas exclusiones y naturalizaciones que se producen en la construcción cultural de la aboriginalidad wichi.

La primer cuestión que aparece es el supuesto de una amplia capacidad de decisión de los pueblos indígenas en la "selección de su experiencia y herencia cultural" (Carrasco, V Congreso de Antropología social), que lleva a las 33 comunidades multiétnicas nucleadas en Lhaka Honhat a reclamar el Lote fiscal 55 como un "territorio único sin subdivisiones", como una construcción cultural y no como una entidad de existencia previa.

Dice Carrasco: "Esta fundamentación se acompaña con una prolija elaboración cultural de lo que somos (los indígenas) que involucra las versiones de varios agentes a la vez: indígenas, asesores, antropólogos, técnicos, funcionarios y marcos jurídicos. Una estratégica producción cultural que contrasta un otros, invasores, violentos y destructores de la naturaleza con un nosotros cuyas prácticas racionales han permitido que se conserven los recursos naturales indispensables para la vida del planeta, y un argumento legitimo para reclamar el derecho a seguir siendo como éramos en el

pasado ligando íntimamente el territorio único sin subdivisiones con el ser indio de hoy".

Se produce una construcción cultural identitaria que conduce hacia la esencializacion, fundada en un vínculo sagrado entre hombre-cultura-territorio, que diferencia taxativamente entre nosotros y ellos (los criollos ganaderos minifundistas que compiten por el territorio), que son definidos como pura negatividad.

El análisis de Carrasco se dirige a la construcción del discurso de los dirigentes de Lhaka Honhat, sin embargo, incurre en el mismo defecto que se señala: la consideración de un discurso hegemónico y único, sin una genealogía que ponga al descubierto el punto de ruptura.

Así, la palabra autorizada de los dirigentes indígenas de la Asociación aparece como producto de una decisión estratégica, que utiliza las opiniones de otros agentes involucrados (técnicos, antropólogos, ONGs., etc.) para implementar su etnopolitica.

Lo que no se dice, tiene que ver con la fuerte influencia de la Iglesia Anglicana en la generación y sostenimiento de la organización indígena, los mecanismos de imposición de su política y su participación en la reproducción económica de las comunidades a través de la producción y comercialización de artesanías y la gestión de subsidios.

También se omite, ¿olvido estratégico?, en esta construcción cultural, la experiencia de los indígenas wichi como trabajadores, bajo coerción extraeconómica en los ingenios azucareros de Salta y de Jujuy, que remitiría al origen de la presencia de la Iglesia Anglicana.

De esta manera, y con la complicidad del gobierno salteño, su enemigo aparente, se excluyen del análisis otros trabajos e investigaciones académicos (Trinchero, 2000; Leguizamón, 1995, 2002; Gordillo, 2002), así como también, los puntos de vista de otras comunidades no incluidas en Lakha Honhat, que también, por oposición, deberían participar de la construcción de la aboriginalidad.

Por el contrario, aunque se plantee cierta distancia y se puntualicen ciertos riesgos en la política de esencializacion cultural, en realidad se celebra la diferencia cultural, que como lo demuestra la experiencia más reciente constituye un obstáculo a la hora de concitar el apoyo de otros sectores que luchan por mejores condiciones de vida y reducen lo que sería un reclamo social por justicia y libertad, de transformación de las relaciones sociales constituyentes, dentro de las cuales estarían incluidas las demandas de territorialidad, a una batalla que se desarrolla fundamentalmente en el terreno judicial.

Justamente, es la elección de este medio de reclamo, y no la movilización, lo que demuestra que la aboriginalidad es una construcción cultural, pero no neutral y azarosa, sino generada por aquellos que aparecen como asesores y colaboradores de la dirigencia indígena, pero que reproducen el mismo tipo de relación de clientelización y apropiación discursiva, que les permite su reproducción académica, como organizaciones no gubernamentales subsidiadas internacionalmente y por el Estado nacional, y sobre todo, que garantiza el sostenimiento ideológico desde la perspectiva multicultural, como una de las variantes de la lógica del capitalismo flexible.

Identidad e ideología: el espectro de Judas

En algunas versiones relativamente recientes sobre la divinidad o humanidad de Cristo, como la película La última tentación de Cristo del director Martín Scorsese, se postula entre otras cuestiones que en verdad el proceso a través del cual Jesús encarna el hecho de representar la voluntad de Dios entre los hombres, se produce en medio de una lucha entre su “misión” divina y su deseo humano.

Por el contrario, es Judas, con su traición, quien aparece como la condición humana que condena a Cristo a realizar en la práctica la

voluntad de Dios, que se desarrolla en base a la represión del deseo –ser un humano más-, y que queda develada en su ultima tentación imaginaria, antes de morir efectivamente en la cruz.

En este relato, la realidad y el deseo se confunden e interpelan. Si partimos de la afirmación de la traición de Judas, el más fiel de los discípulos de Cristo, como condición de su sacrificio para la salvación de la humanidad, se ratifica la veracidad de la "fragilidad humana" de Jesús, y la misión divina de Judas.

En definitiva, si Dios no hubiese tenido dudas sobre que Jesús aceptaría su sacrificio de buen grado, en lugar de huir por ejemplo, no habría tenido la necesidad de poner un reaseguro a través de Judas, quien lo entregaría a sus verdugos bajo cualquier circunstancia.

Por el contrario, podemos aceptar la versión del Nuevo Testamento, y Judas representaría sólo la utilización del libre albedrío para el mal.

Para esta línea interpretativa, la realidad es sólo lo visible y no existe ningún argumento oculto que habilite pensar otras cuestiones, como por ejemplo la humanidad de Cristo.

La opción de construir la identidad cristiana en base a la linealidad del relato, condujo a negar a Judas como su condición constituyente, y reducirlo a la imagen de su opuesto externo, junto a los judíos y los romanos.

Por lo tanto, la cristiandad se funda sobre un conjunto –misterioso- de símbolos y hechos –milagrosos- de identificación positivos, que se diferencian de otro conjunto de "realidades" de identificación negativas (la crueldad de los romanos, la avidez por la riqueza de los judíos, la traición de Judas).

Se crea un relato del bien indubitable, del cual se eliminan los orígenes contradictorios que permitirían develar la inversión entre la complejidad de la realidad, sus enigmas, y la narración efectivamente creíble en su simplicidad y linealidad.

Desde una lectura lacaniana, Judas es el síntoma de Cristo, y la exclusión de su misión divina en el relato, denuncia que se trata de una argumentación ideológica: aquella que para desencadenar un proceso de identificación necesita ocultar la humanidad (debilidad) de su referente, convertirlo en un significante que pueda ser reintroducido en el orden simbólico deseado.

En la historia del cristianismo y la de sus opuestos estaría inscripto este trauma constitutivo, pero negado a cualquier precio desde su construcción hegemónica como religión oficial de occidente: desde la participación en el genocidio americano hasta el nazismo pasando por la inquisición.

La necesidad de mantener la identidad cristiana basada en el dogma y los estigmas hacia la diferencia, conllevan el fantasma de Judas que recorre la historia del camino de los cristianos hacia la divinidad, con su falta. El exceso de amor declamado en el dogma, tiene su realidad en la traición reprimida.

Sin embargo, las identidades no consisten sólo en construcciones realizadas por la mayor o menor eficacia de narrativas. Se estructuran sobre condiciones sociales y otras narrativas preexistentes: en el caso del cristianismo la situación del pueblo judío bajo la dominación romana y la creencia en la posibilidad de la llegada de un nuevo Mesías.

Tampoco la “verdad” del dogma, el conjunto de sus enunciados son la “verdad” de su realidad, el conjunto de practicas sociales asociadas en torno a las formas de reificación, sus rituales.

La identidad cristiana entonces se disuelve en las prácticas que desarrollan los que se denominan cristianos, que se identifican en el espejo del dogma y sus símbolos, convertidos por el “milagro” de la producción en significantes que reflejan las relaciones sociales. La identidad cristiana es por lo tanto, un conjunto heterogéneo de

identidades sociales que desarrollan grupos sociales con diferentes grados de integración, que se denominan cristianos.

En este circuito de creación identitaria, partimos de ciertas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que son significadas desde una narrativa que afirma un “nuevo” sujeto social desde un conjunto de diferencias y un “nuevo” espejo de autorreconocimiento: somos X porque nos reconocemos en la narrativa y no somos ni Z, ni Y, …, nuestros antecesores, u otros, porque ellos no reconocen ni se reconocen en nuestra narrativa.

En este proceso, la narrativa ocupa el lugar de la realidad (por su contenido falso de verdad) y las relaciones sociales son reemplazadas por los estereotipos que unifican y diferencian desde una lógica aparentemente distinta al desarrollo de las fuerzas productivas.

Los sectores diferenciados por la división del trabajo y la propiedad son integrados en un nuevo sistema de relaciones que al mismo tiempo que los iguala en la creencia de una misma pertenencia, reproduce las diferencias que oculta y crea otras referidas a la religión, la raza, la nación.

El enigma de la identidad se devela, entonces, como una inmensa maquinaria ideológica hegemónica que oculta determinadas diferencias, para resaltar otras, al mismo tiempo que crea un gran espejo que vacía a estas diferencias de todo contenido social, económico y político, para dejar sólo un conjunto de características culturales y/o biológicas ligadas a un sistema de denominaciones.

Con un problema de esta índole se enfrentaron los pensadores de la Sociología critica de la Escuela de Francfort cuando analizaron la derrota de los partidos que representaban a los “intereses objetivos” del proletariado alemán frente al nazismo y el giro estatista de la Unión Soviética (Benhabib, 2003). Allí, la distancia entre la “clase” identificada por la teoría como agente y destinataria de la emancipación transformadora y su conciencia, condujo a los cambios

en la teoría critica, en especial en autores como Horkheimer, Adorno y Marcuse, que terminarán ponderando las condiciones subjetivas en la constitución de los grupos sociales que luchan por la emancipación, por sobre la determinación de clase.

Concluyeron que la identificación del proletariado como agente histórico que había surgido de la crítica de la economía política de Marx no era adecuada en la fase del capitalismo de Estado, donde la coerción extraeconómica, la dominación política, imponía procesos de identificación que se sustraían de la maquinaria objetiva de generación de diferencias por la propiedad de los medios de producción. Hicieron el descubrimiento macabro de la no correspondencia entre ciertas condiciones materiales de existencia y la conciencia, y en consecuencia, fueron trasladando cada vez con mayor certeza el proyecto emancipatorio desde el terreno sórdido de la lucha por la transformación de las condiciones de existencia hacia la utopía creativa[9].

En estas reflexiones, sobre todo en la dialéctica negativa de Adorno, no existe ninguna necesidad lógica que justifique la afirmación de Marx sobre la misión revolucionaria del proletariado: "La dialéctica negativa es la incesante transformación de conceptos en sus opuestos, de lo que es en lo que podría ser, pero no es. Revelar lo que podría ser no implica postular que debe ser" (Benhabib, 2003:97).

La búsqueda de identidades, la correspondencia entre el concepto y el objeto que designa, es justamente una de las trampas esencialistas del iluminismo; la propuesta critica es devolver a lo no idéntico, lo dominado, lo suprimido su derecho a ser; esto es, develar el miedo a la naturaleza, lo otro, que es constitutivo del yo, y que la razón ocultó en su proceso de dominación. La identidad es así, una represión que procede a través de la denominación como instrumento de la razón.

[9] Un análisis detallado de los replanteos de la Sociología crítica se puede ver en Benhabib (2003) y respecto a la discusión sobre las clases sociales en el capitalismo tardio en Giddens (1993).

El carácter emancipatorio del trabajo que había postulado Marx como medio de producción del Hombre en su dominio sobre la naturaleza "no es un acto de autorrealización, sino un acto de miedo que lleva a controlar la naturaleza dentro de uno mismo. La objetivación no es autorrealización sino autonegación disfrazada de autoafirmación" (Benhabib, 2003:93)[10].

Este recorrido de la crítica a la razón iluminista expresa la tensión entre la condición biológica del Hombre como animal gregario, constituido desde el mandato de especie de cuidado intensivo de las crías y el imaginario moderno-occidental de la libertad del individuo. Entre la pertenencia originaria y necesaria a algún colectivo social que produce al sujeto como sujetado desde antes de poseer alguna conciencia y la conciencia o la razón como medio de auto – sujetación. Entre las múltiples determinaciones biológicas, psicológicas, sociales o culturales que conducen a la necesidad de la pertenencia a algún colectivo de identificación y el mito del individuo que se produce a si mismo y participa en hacer la Historia y su historia: existe una paradoja moderna en el hecho de que el recorrido emancipatorio del individuo, de las condiciones que lo determinan, deba ser realizado colectivamente.

Lejos de las utopías emancipatorias colectivas e individuales y de sus fundamentos filosóficos, las teorías sociales se focalizaron más en los procedimientos por los cuales es posible comprender los fenómenos de identificación.

En este sentido, las referidas a las prácticas sociales delinean una alternativa que de alguna manera permite relacionar las diferentes dimensiones que cruzan el problema: individuo y estructura, conciente e inconsciente, determinación y libertad, ilusión y realidad, discurso y práctica.

---

[10] El desarrollo del miedo en la historia, fue analizado por otro miembro de la Escuela de Francfort, Eric Fromm en El miedo a la libertad.

El mundo, la realidad donde nos desenvolvemos los seres humanos, aparece más confuso. Ello se debe a la incertidumbre y la vaguedad resultantes del hecho de que las prácticas de reproducción cotidiana de la vida "tienen por principio no unas reglas conscientes y constantes sino principios prácticos, opacos a ellos mismos, sujetos a variación según la lógica de la situación, el punto de vista, casi siempre parcial, que esta impone" (Bourdieu, 31).

Las identidades aparecen entonces como resultado de un conjunto de condiciones de existencia y de una historia compartidas que producen lo que Bourdieu denomina habitus, como término descriptivo que da cuenta del proceso de naturalización por el cual las personas y los grupos se identifican y diferencian.

Principio generador y organizador de prácticas y representaciones que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas "depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo". (95)

Mecanismo no conciente ni discursivo, estructurado y estructurante, que sin embargo se afirma en el reconocimiento conciente y en el discurso, el habitus es el espectro[11] de la identidad.

Aquello que niega el principio afirmativo de la identidad como expresión conciente de lo que somos y queremos ser. Aquello que muestra que las identidades fueron construidas antes por un conjunto de contradicciones y traumas, lo real constituyente, que nos empeñamos en negar como mecanismo ideológico de la reproducción social.

El problema reside en como representar esta apariencia, que es parte de la realidad del orden simbólico, sin reproducir su propia lógica,

[11] Sobre el concepto de espectro ver Zizek (2003), El espectro de la ideología.

esto es sin otorgar un contenido de verdad a las afirmaciones identitarias, cuando sabemos que están generadas desde la represión de lo otro.

En este capitulo consideramos un conjunto no completo de alternativas analíticas producto de diferentes teorías sociales. De una manera cuasi impresionista tratamos de delinear la complejidad de la combinatoria de los factores que intervienen.

En general, estas teorías consideran como reales los procesos o los resultados de la identificación, forman parte de la construcción social del orden simbólico.

Sin embargo, sólo se enfrentan con fantasmas. No existe una crítica de la identidad, sino una afirmación de las múltiples formas en que aparece.

Consideramos que las identidades y los procesos de identificación son construcciones ideológicas y en este sentido no son solamente construcciones sociales, entendidas como producidas por las relaciones sociales, como una forma de su representación.

Sino son lugares de enunciación de las socioculturas que no pueden enunciarse a si mismos en su completitud, porque en ese caso deberían enunciar su otro constituyente y develar que una identidad nunca es una identidad, y su proceso de constitución.

Jesús en la cruz, enfrentado a su condición humana, sus deseos profanos, su discurso que clama por un mundo mas libre y justo, y finalmente silenciado, condenado por Judas por mandato divino (el gran otro) a convertirse para y por los otros en lo que no era, el hijo de Dios, y no de un carpintero pobre de Judea.

Con los procesos étnico identitarios (entre ellos los nacionalismos) sucede algo similar en lugar de situarnos como seres humanos que luchan contra la desigualdad, la injusticia y la libertad, por lo que estos términos pudieran significar, nos condenan a hacerlo desde una

posición y una calificación cultural, que media en nuestras posibilidades.

La pregunta que recupera Fanon de sus pacientes negros, explotados, reducidos corporal y mentalmente por el colonialismo, es denotativa: ¿Qué quieren los blancos? ¿El placer sexual con nuestras mujeres negras? ¿Qué seamos como ellos? ¿Qué mantengamos nuestra sumisión?

Dentro de la lógica de la identidad, estas preguntas no tienen respuesta: quieren todo y no quieren nada, porque en verdad el otro no interesa como tal. Sólo es parte de la constitución traumática de pretender ser una unidad no contradictoria.

Capítulo 2
La producción de la espacialidad

El recorte espacial

Al releer el titulo de esta tesis “DE INDIOS, CAMPESINOS, TRABAJADORES Y DESOCUPADOS. REGULACION DE LA MANO DE OBRA Y FORMACION DE IDENTIDADES EN TERRITORIOS DE LA FRONTERA NORTE DE SALTA Y JUJUY” caigo en la reflexión de algunos supuestos naturalizados que aparecen como consecuencia de la necesidad de asignar un rotulo previo a lo que se va a desarrollar con más complejidad luego. Por eso, quizás, los títulos tienden a ser descriptivos o metafóricos. Son las palabras dichas, antes de ser dichas.

Surge entonces que al mismo tiempo que pensé que era necesario señalar un espacio, no tuve la misma compulsión en fijar un tiempo con la misma precisión.

Esta práctica textual, que es bastante común en las Ciencias Sociales, contiene el sentido común de occidente sobre estas coordenadas: mientras el tiempo aparece como un continuo progresivo y acumulativo, que de alguna manera siempre sintetiza en un presente (el momento elegido para la investigación) y que hace referencia necesariamente a tiempos anteriores que participan de la compresión o la explicación, el espacio aparece como fragmentado y relativamente con límites nítidos. Sólo en las últimas décadas, las ciencias sociales (incluyendo la geografía y la economía) han realizado esfuerzos deconstructivos con la meta de dar cuenta de la fuerte ideologización que media en la construcción y aplicación de estas coordenadas.

De todas formas, la delimitacion (según la perspectiva teórica que se considere) de un espacio y un tiempo aparece como un imperativo en

los procesos de investigación, que deben de esta manera ubicar a su "objeto".

Esta cuestión que resulta tan natural como necesaria en nuestras investigaciones, es más bien un síntoma de nuestra precariedad, que nos permite escapar ilusoriamente de las paradojas borgianas, como la del Memorioso Funes, quien tenia la capacidad de memorizar los detalles más ínfimos que podían capturar sus sentidos, tal que el tiempo necesario para reproducir lo memorizado era superior al tiempo real por la simultaneidad de los acontecimientos memorizados y porque a su vez el momento mismo de la reproducción era un tiempo de memorización, o la del emperador chino que pretendía confeccionar un mapa a escala real.

Así las cosas, y asumiendo el esfuerzo intelectual que implicó el desarrollo de la racionalidad occidental desde "el pensamiento salvaje" al "ordenamiento" geométrico del espacio y la linealidad del tiempo, considero que sólo por respeto a otras formas de consideración de estas cuestiones –sobre todo por ignorancia-, es necesario realizar algunas reflexiones sobre como trataremos el tiempo y el espacio.

En definitiva, es nuestra formación intelectual y tradición cultural las que nos llevan a naturalizar esta forma de ubicar espacios y tiempos. Por el contrario, los militantes indianistas bolivianos, recientemente, no dudaban del triunfo político y electoral de Evo Morales, porque en su concepción del tiempo circular y la centralidad andina, pensaban que el mundo estaba saliendo del caos, donde todo se entremezcla, justo allí, en Bolivia, para ingresar en el nuevo orden cósmico (el Pachakutiq, que marca el retorno de los indios). Curiosamente, este triunfo también había sido preanunciado por las encuestas y los analistas políticos.

Espacios, tiempos, regiones

Los procesos de expansión del capital, denominados elípticamente de modernización, acompañados por lo general de importantes renovaciones tecnológicas, tienen fuertes consecuencias sobre las dimensiones tiempo y espacio, dentro de las cuales se organizan las relaciones sociales, la producción y circulación de los bienes[12]. Concretamente, se relacionan con las lógicas de la acumulación y regulación, ponen en contacto o aíslan conjuntos sociales, territorializan o desterritorializan actividades productivas, obturan y crean circuitos de producción, distribución y consumo.

Estas complejas relaciones entre espacio, tiempo y "modernización" fueron pensadas en las distintas ciencias sociales desde la perspectiva etnocéntrica del "progreso universal", como construcción utópica y necesaria que se expandía desde el occidente euro americano hacia otros espacios a través del tiempo, generando las distintas representaciones que legitimaron las formas de dominación y apropiación territorial.

Su genealogía se remonta a la ruptura del tiempo y el espacio "natural", donde "hay un tiempo y un lugar adecuado" para cada actividad cuyos antecedentes podrían remontarse hasta el Eclesiastés en la tradición bíblica judeo cristiana, y su reemplazo por la espacialidad y temporalidad cuantificable, y centrada en la capacidad de manejo "humana".

El proceso de desarrollo del capitalismo cambia sustancialmente la representación espacio temporal a través de la imposición normada de la medición del tiempo creando un red cronológica en la cual quedó atrapada la vida cotidiana y con el trazado de mapas del mundo que comienza a insinuar la posibilidad de formas de apropiación del espacio para usos privados (Harvey, 1998: 253).

[12] Los cambios en la temporalidad y la espacialidad es uno de los ítems sobre los cuales se han extendido con mayor dedicacion los investigadores sobre los procesos de globalización. Giddens, Harvey….

El movimiento renacentista sintetiza conceptualmente la transformación de la representación del mundo que se estaba produciendo como consecuencia de la tecnología y el conocimiento imbricados en los viajes de “descubrimiento” y el incremento de la monetarizacion de los intercambios y las relaciones sociales. La perspectiva desde el punto de vista del “ojo que ve” del individuo y la geometrizacion del mundo, como sistema interconectado, habilitan el ordenamiento para el control territorial, la medición de los desplazamientos, la centralidad del sujeto, y la formación del campo intelectual (Bourdieu, 1969) desde donde emergerá posteriormente el proyecto de la Ilustración.

Harvey (1998), Mignolo (2000), Coronil (2000) señalan la importancia de los mapas en la generacion de la imagen de un mundo racional, abstracto, homogeneizado y único que contribuyeron a la creación de las categorías eurocentricas y occidentalistas, en tanto eliminan poco a poco todas las huellas de las practicas históricas y espaciales que produjeron la espacialidad. El calendario hace lo propio con el tiempo. Thompson (1995) da cuenta de la importancia de la invención del reloj en la regulación de la vida cotidiana, y de la producción.

Estos procesos de representación están enraizados, en definitiva, en la materialidad de la transformación de la tierra y el trabajo en mercancía.

Harvey (1998:283) sostiene que “los pensadores de la Ilustración empezaron a darse cuenta que todo el problema de la producción del espacio era un fenómeno político y económico… Después de todo, cualquier modificación en las relaciones espaciales forjada por inversiones (caminos, canales, sistemas de comunicación, etc.) afectaba la rentabilidad de la actividad económica de una manera desigual, y por lo tanto inducía una predistribución de la riqueza y el poder”.

La división departamental del territorio francés tiene su origen en la determinación de unidades administrativas “racionales” e “igualitarias”. Sin embargo, abren también el camino al proceso de acumulación capitalista al convertirlas en mercancía, y son la base sobre la cual se desarrollaran las tensiones entre el lugar, como espacio propio de la comunidad y de exclusión, y el espacio abierto democrático. Dice Harvey (1998:285): “La reorganización del espacio para fines democráticos desafía al poder dinástico incrustado en el lugar. Franquear los portales, cruzar los fosos de los castillos, caminar tranquilamente por lugares donde antes estaba prohibido entrar: la apropiación de un cierto espacio que debía ser vencido y penetrado fue uno de los grandes encantos de la revolución francesa”.
La crisis de mediados del siglo XIX fue, siguiendo a Harvey, un momento crucial para la visualización de la unificación de los circuitos financieros y la organización social, y ponen de manifiesto al mismo tiempo la unidad y fragmentación del espacio, la contraposición entre el espacio homogeneizado por el capital y la diferenciación desigual frente a la crisis.
Dice Harvey (1998: 293): “Después de 1850, la vasta expansión del comercio exterior y de la inversión puso a las grandes potencias capitalistas en la vía del globalismo, pero lo hizo a través de la conquista imperial y la rivalidad interimperialista que llegaría a su apogeo en la Primera Guerra Mundial: la primera guerra global. En el camino, los espacios del mundo fueron desterritorializados, despojados de sus significaciones anteriores y luego reterritorializados según la conveniencia de la administración colonial e imperial… la organización de una serie de Exposiciones Mundiales, empezando con el Palacio de Cristal en 1851, y pasando por varios intentos franceses hasta llegar a la gran Columbian Exhibition de Chicago en 1893, celebraban el globalismo a la vez que proporcionaban un marco dentro del cual podría comprenderse lo que

Benjamín denomina la fantasmagoría del mundo de las mercancías y la competencia entre los Estados Nacionales y los sistemas de Producción Territoriales".

Estas muestras del poder universal e integrador del capital, denotan también la tensión que dominará en la historia occidental entre los procesos de expansión, el imperialismo, y la particularidad de lo local.

Estas alternativas contrapuestas, como geopolítica, estarán presentes también en las discusiones post revolución rusa, entre las estrategias internacionalistas y las nacionalistas.

La teoría del imperialismo y sobre todo la identificación del desarrollo desigual como una parte esencial de la espacialidad capitalista conectan la dinámica de los cambios espaciales de la división del trabajo con el interjuego de regionalización y regionalismo.

El proceso histórico desde la Primer guerra mundial, la lucha interimperialista por la apropiación del espacio y el trabajo involucrado en él, permite la conceptualización del sistema mundial como una estructura jerárquica y única organizada en función de los diferentes niveles de productividad, como el resultado del desarrollo desigual entre los estados, regiones, ramas de la industria y empresas, en permanente búsqueda de ganancias extraordinarias.

Implica una nueva forma de reordenamiento espacial con respecto al capitalismo mercantil en tanto impone otros circuitos del capital que involucran al capital financiero y las inversiones que redundan en nuevas formas de transferencia de valor. Estos mecanismos visibilizan la integración de la economía mundial, en términos de estados centrales y periféricos, aunque no eliminan las diferencias subnacionales. La búsqueda de ganancias extraordinarias tiende a situarse en determinadas ramas de la actividad económica, por la vía de la tecnología y la organización de la producción.

Después de la Segunda guerra mundial, la representación de las relaciones espaciales tendió a representarse desde la lógica del

desarrollo, que dio lugar a las geosociedades, cuya primera síntesis fue la “creación” del Tercer Mundo a partir del establecimiento “del patrón de desarrollo occidental como la norma” (Escobar, 1996).

La cuestión regional toma un nuevo impulso como forma de planificación del bienestar dentro de los países centrales y para los países “subdesarrollados”. Para 1970, cada país adoptó alguna forma de política de planificación espacial.

Es dentro de este marco de reordenamientos espaciales relacionados con las formas de dominación del capital que la dimensión espacial se reintroduce en las teorías sociales, como un factor relevante en las formas especificas que toman las relaciones sociales, abandonando el lugar de mero significante inerte al cual había sido relegado por el ideario del progreso ilimitado y la capacidad infinita del dominio de la naturaleza.

Como sostiene Lander (2000:35) “en la medida en que se deja afuera a la naturaleza en la caracterización teórica de la producción y del desarrollo del capitalismo y la sociedad moderna, se está igualmente dejando al espacio fuera de la mira de la teoría. Al hacer abstracción de la naturaleza, de los recursos, del espacio, y de los territorios, el desarrollo histórico de la sociedad moderna y del capitalismo aparece como un proceso interno, autogenerado, de la sociedad europea, que posteriormente se expande hacia regiones ‘atrasadas’. En esta construcción eurocentrica, desaparece del campo de visión el colonialismo como dimensión constitutiva de estas experiencias históricas. Están ausentes las relaciones de subordinación de territorios, recursos y poblaciones del espacio no europeo. Desaparece así del campo de visibilidad la presencia del mundo periférico y sus recursos en la constitución del capitalismo, con lo cual se reafirma la idea de Europa como único sujeto histórico”.

En este sentido, la propuesta de Coronil (2000) de que la división internacional del trabajo constituye sólo otra dimensión del proceso

unitario que involucra una división internacional de la naturaleza, contribuye a reunificar el pensamiento escindido que proliferó en las ciencias sociales, entre los denominados factores socioculturales y factores materiales.

Poulantzas (1978) sostiene que buena parte de los teóricos marxistas, consideraron las transformaciones en las conceptualizaciones sobre el tiempo y el espacio como un producto "marginal" de las representaciones sociales o de clase, como parte del dominio de la ideología. Sin considerar que "las transformaciones de estas matrices refieren a la materialidad de la división social del trabajo, de la estructura del Estado, y de las practicas y técnicas de la economía capitalista, la política y el poder ideológico; ellas son el substratum real de las representaciones míticas, religiosas, filosóficas o 'experienciales' de lo espacio-temporal" (Poulantzas, 1978:26). La formalización, quizás más transparente, de la materialidad de la organización espacio-temporal habría que buscarla en los planteos tayloristas sobre los procesos de trabajo.

Siguiendo a Lefebvre, Poulantzas asigna al espacio lo que estaba asociado a la temporalidad (Soja, 1989: 119): una materialidad fundamental, una genealogía de la problemática social, una praxis política ligada a la producción y reproducción de la vida social.

La invisibilidad del espacio, que oculta, entre otras cosas, el lugar de enunciación, se sintetiza en palabras de Foucault (1980): el espacio fue tratado como lo muerto, lo fijo, lo no dialéctico, lo inmóvil, y el tiempo como riqueza, fecundidad, vida, dialéctica.

Estas formas de construcción de teorías sobre la sociedad, que se apoyan en los universalismos historicistas y en los naturalismos (Soja, 1989), constituyen obstáculos epistemológicos al momento de comprender o explicar que sucede en la realidad.

Van en esta dirección la antropología clásica[13] que delimitó su objeto a partir de la dualidad tradicional/moderno exotizando la alteridad como presencias de otros tiempos, otros hombres, la historia como producto de la acción humana desplegada en distintos escenarios fijos, la geografía entendida como espacio natural sobre la cual los hombres desarrollan sus actividades, o la teoría clásica de la economía que "negaba la existencia del espacio y la presencia de agentes económicos con desigual poder de decisión dentro del mismo" (Rofman, 1999:16).

En todos estos casos, se procede a afirmar la externalidad entre la acción humana a través del tiempo y la naturaleza, como signo diferenciador del avance civilizatorio y en contraposición con las sociedades "salvajes", en un estado cercano e indiferenciado con la naturaleza que constituye en gran parte el proyecto de la ilustración.

Esta negación de la espacialización de las prácticas sociales o la naturalización del espacio como lo dado fueron parte de los procesos de legitimación teórica de la puesta en producción de vastos espacios bajo la dominación de diversas formas sociales impuestas por el capital, por cuanto obtura la visibilidad de la diversidad y recrea el imaginario de un mundo homogeneizado por un mismo modo de producción[14]. Fue creadora de los dualismos elementales

[13] La antropología social y la etnografía asumieron la función de "intérpretes" de la espacialidad "primitiva", desde los supuestos ideológicos disciplinares. En la medida, que uno de los recortes clásicos estuvo referido a los "pueblos sin historia" la dimensión temporal quedó opacada en las teorías antropologicas hasta pasada la primer mitad del siglo XX. Por el contrario, según las posiciones epistemológicas y metodológicas, la espacialidad "primitiva" fue pensada como una proyección directa de las "estructuras mentales" o del pensamiento mítico, o bien, como una determinación adaptativa que regulaba de alguna manera la organización y la reproducción social. En cualquiera de estas presunciones prima la idea de concebir a los pueblos indígenas en un estado de naturaleza, y por lo tanto, imposibilitados de acciones transformativas y prácticas en la construcción del espacio.

[14] Las metáforas del desierto como argumento legitimador de las expansiones territoriales, que niegan otras formas posibles de ocupación del espacio (Trinchero, 2000, Wright), surgen también de esta "racionalización" de lo espacial. La naturaleza puesta a disposición de la razón, o sea del modo de producción capitalista.

(civilización/barbarie, cultura/ naturaleza, urbano/rural, etc.) de los cuales se nutrieron las ciencias sociales.

Lo que se niega, son las relaciones de poder implicadas en las distintas formas de ocupación del espacio, aquello del poder que está en la locación de los sujetos, sectores sociales y sociedades. La corporalización del espacio como constitutiva de las prácticas sociales[15].

Tanto las afirmaciones de Foucault tendientes a mostrar el despliegue de la historia adherido a la espacialidad, la espacialización de la historia, la constitución de las heterotopías, como espacios heterogéneos de sitios y relaciones conformados en cada sociedad, como el desarrollo de una teoría de la diferencia basada en el concepto de espacio social de Bourdieu, contribuyen a reubicar la cuestión del espacio en relación dialéctica con el tiempo y la sociedad: múltiples socialidades (posiciones, disposiciones y tomas de posición en términos de Bourdieu), construidas histórica y espacialmente, que construyen historia y espacio, simultánea y contradictoriamente.

Soja (1989:120) distingue el espacio socialmente producido (espacialidad) del espacio físico (naturaleza) y del espacio mental (mapas cognitivos y representaciones), que forman parte de la producción social pero no son equivalentes conceptuales. Intenta así, superar el dualismo entre el espacio físico y el espacio mental, insertándolos en el proceso de producción y reproducción social como uno de sus materiales, necesarios y limitantes, simultáneamente.

Cuando la naturaleza "pura" se coloca en el contexto histórico, las modificaciones en el paisaje se convierten en un proceso de producción de la naturaleza, y la diferenciación conceptual entre lo "verdaderamente" natural y la naturaleza transformada por la

[15] En el pensamiento de los geógrafos y viajeros la percepción de modo de vida y la cultura como determinado por la naturaleza de las teorías de la antropogeografía fue sustituida a través del posibilismo de Vidal de la Blanche, por la idea del sometimiento de la naturaleza y la capacidad "humana" de recrear la civilización o las prácticas urbanas en cualquier espacio a través de la tecnología.

actividad del hombre, es un síntoma del desarrollo desigual de las economías mundiales. Colocados en un mismo plano, el desierto, los paisajes degradados, etc. como las poblaciones que allí viven, con su pobreza y baja esperanza de vida y los grandes centros urbanos, las obras publicas, o los espacios turísticos sofisticados dan cuenta de la geopolítica que los produjo. ¿Por qué Las Vegas no fue posible en la Puna Jujeña?

Del mismo modo, presentar las representaciones mentales de la espacialidad como "libres' de la producción social de la vida remite a la creación de una "segunda" naturaleza, la humana, que diferencia a un sector de la humanidad como propietaria de una racionalidad, abierta a la dinámica de los intercambios con el ambiente y las transformaciones sociales, y otra, como encerrada en su propia imaginería espacial.

Soja (1989) plantea que las teorizaciones sobre espacialidad estuvieron dominadas por dos ilusiones que niegan el poder estructurante de las prácticas socioespaciales impuestas por el modo de producción capitalista en cada una de sus formas.

La ilusión de la opacidad que considera la espacialidad como una colección de cosas, como apariencias que finalmente pueden relacionarse a la causalidad social pero que son cognoscibles como cosas en si mismas. El espacio es representado como una relación natural entre cosas, explicable objetivamente en términos de las propiedades físicas y los atributos de las cosas en si mismas.

La ilusión de la transparencia donde la espacialidad es reducida a sólo una construcción mental, un modo de pensar, un proceso ideacional en el cual la "imagen" de la realidad es precedente al mundo real. El espacio social se repliega dentro del espacio mental, dentro de diáfanos conceptos de espacialidad que nos alejan de las realidades sociales materializadas. La visión de la geografía humana en la cual la organización del espacio se proyecta desde un orden mental de los

fenómenos, también dado intuitivamente, o relativizado dentro de muchos modos diferentes de pensar.

La argumentación de Soja conduce a refocalizar lo que denomina “la elusiva espacialidad del capitalismo”. Retomando las afirmaciones de Lefebvre (Lefebvre, 1974: 152-53) sobre que “las relaciones sociales de producción tienen existencia social sólo en la medida en que existen espacialmente, se inscriben en el espacio mientras lo producen”, sostiene que las estructuras sociales y espaciales están dialécticamente entretejidas en la vida social, no mapeadas una sobre otra como proyecciones. En esta inscripción, están tanto los dispositivos de control como los procesos de resistencia y lucha. Poulantzas (1978:105) argumenta que “los productores directos fueron liberados de la tierra para ser atrapados en otra jaula –que incluye no sólo las modernas fabricas, sino también la familia moderna, la escuela, el ejercito, las prisiones, las ciudades y el territorio nacional”. Las luchas por liberarse de estas cárceles, son también, espaciales, como lo demostraron los grandes procesos revolucionarios.

Este proceso es dinámico: así como la producción capitalista de la espacialidad no es de una vez y para siempre: constantemente se ve reforzada y, cuando es necesario, reestructurada –esto es, que debe ser socialmente reproducida o transformada, y este proceso es una fuente constante de conflicto y crisis-, también existen modos subalternos de hacer uso de la espacialidad, que son condición para la resistencia, los movimientos de liberación. Baste recordar la “función” de los ghettos impuestos a los barrios de Argel por las tropas coloniales francesas y las transformaciones en las prácticas culturales revolucionarias en la mujer argelina relatadas por Fanon para comprender la dialéctica espacio-sociedad.

Soja (1989:129-130) sintetiza;

1- la espacialidad es un producto sustancialmente social, que incorpora y transforma el espacio físico y psicológico.
2- Es simultáneamente medio y resultado de las relaciones y acciones sociales.
3- La estructuración espacio temporal de la vida social define como las relaciones y acciones sociales se constituyen materialmente, se concretan.
4- Esta constitución es problemática, llena de contradicciones y luchas.
5- Las contradicciones emergen primariamente de la dualidad del espacio producido como resultado y como medio, productor de la vida social.
6- La espacialidad concreta es un campo de luchas para la producción y reproducción social, para las prácticas sociales.
7- La temporalidad de la vida social, desde la vida cotidiana hasta los procesos de larga duración, están enraizados en la contingencia espacial, así como la espacialidad de la vida social lo esta en la contingencia temporal.
8- La interpretación materialista de la historia y de la geografía están inseparablemente entretejidas con la no priorizacion de una sobre otra.

Siguiendo estas reflexiones, la delimitación de espacios en base a determinados criterios de homogeneidad o funcionalidad, carece de sentido, excepto como estados transitorios producto de determinadas relaciones de fuerza.

Sin embargo, la búsqueda de unidades espaciales esenciales prevalece tanto en las distintas ciencias sociales modernas (desde la antropología hasta la economía) como en la planificación estatal, bajo la denominación genérica de región, como un concepto que permite la articulación de distintos ambientes interiores, que se diferencian de otros ya sea por su historia, su geografía, su cultura, sus actividades

económicas o una combinación arbitraria de estas dimensiones. En este sentido, la región es una especie de significante, que toma su significado del conjunto de relaciones en la que se inserta.

No obstante, los procesos específicos de dominación pretenden imponer un conjunto de relaciones y obturar otras, de manera tal que el significado termina por estigmatizar los espacios y las sociedades que los ocupan.

Así, en el caso que nos ocupa, el NOA, su significado asociado a propiedades como la marginalidad, la tradicionalidad, obstáculo para el progreso, el paternalismo, el atraso, etc. está tomado del modo de inserción de los sectores terratenientes "regionales" en el proceso de constitución del Estado nacional, que legitimaban así, su función civilizatoria frente a la burguesía y terratenientes pampeanos.

Si bien la génesis del concepto de región tuvo un aspecto académico proveniente de los esfuerzos de los geógrafos por identificar unidades homogéneas de menor escala y representables cartográficamente en base a series de factores cuantificables, y como superación positiva del criterio visibilista de paysage (Juilliard: 1962), tendió hacia su identificación como espacios de organización funcional y administrativa producidos por la complejización económica y social de los estados modernos. La búsqueda de una "unidad geográfica elemental" (George, 1967).

Hay en este proceso un intento de racionalización y ordenamiento socio espacial construido en base a una propuesta de planificación dirigida desde otra unidad geográfica mayor, el estado nacional, pensado como un sistema con límites definidos, cerrado y controlado.

Así, mientras el concepto de región sigue la lógica de los estados nacionales como un subsistema de un sistema mayor, la puesta en cuestión de esta forma de organización jurídico política y económica que comienza a desarrollarse con mayor fuerza luego de la crisis capitalista de los años 70, da lugar a la resemantizacion de lo

regional como espacios de articulación con fronteras abiertas, libre circulación de mercancías, complementariedad productiva, conectividad. Definidas más por sus posibilidades de estar en contacto con, que por sus recursos.

Un nuevo intento de transformar los significados de los espacios, cambiando la escala del conjunto de las relaciones donde se los inserta, como fue el caso de los denominados “tigres asiáticos” o el actual de la Quebrada de Humahuaca, como se analizará más adelante, que pasó de ser “un reservorio natural de tradicionalidad” a un bien turístico universal inserto en el “Camino del Inca” como corredor turístico internacional.

Soja (1989) plantea que los debates contemporáneos sobre la cuestión regional deben ser situados en distintos contextos de interpretación que se relacionan fundamentalmente con los cambios tecnológicos y productivos de la etapa actual de acumulación del capital.

Fundamentalmente:

1- la estructuración de la espacialidad desde los agentes sociales.

2- la ubicación de la cuestión regional dentro de la producción de la espacialidad capitalista, como producto del desarrollo desigual.

3- la transitoriedad de la espacialidad capitalista con relación a la maximización de las ganancias

4- la flexibilización de la producción que tiende a desintegrar la organización jerárquica del espacio y la emergencia de los movimientos sociales con bases territoriales.

La producción de la espacialidad

Posiblemente, uno de los análisis más significativos sobre la “desnaturalización” de la cuestión espacial los produjo Foucault en sus indagaciones sobre los dispositivos de control y represión en el mundo moderno. En su concepción, el cuerpo es un espacio

irreductible donde se desenvuelve la lucha entre la autoridad disciplinar de la sociedad y el deseo. Pero, como señala Harvey (1998:238), “la concentración exclusiva de Foucault en los espacios de la represión organizada (prisiones, el panóptico, hospitales y otras instituciones de control social) debilita el carácter general del argumento”.

Por el contrario, son los esfuerzos cruciales de De Certeau por comprender la insurrección obrero estudiantil del mayo francés del 69, los que introducen la creatividad y la acción humana como productoras de espacialidad. Las actividades no están localizadas, sino que espacializan.

“En respuesta a Foucault, dice Harvey, De Certeau señala una sustitución diaria del sistema tecnológico de un espacio coherente y totalizante por una retórica pedestre de trayectorias que presentan una estructura mítica entendida como una historia edificada chapuceramente con elementos tomados de dichos comunes, una historia alusiva y fragmentaria cuyo hiatos se enredan con las practicas sociales que simboliza” (Harvey, 1998: 239).

Esta perspectiva redescubre que las prácticas populares no deben “confinarse al pasado, al campo o a los pueblos primitivos, sino que existen en “el corazón de la economía contemporánea”, y en este sentido, las prácticas de espacialización pueden liberarse de la “grilla represiva de control social”.

Sin embargo, a pesar del aporte significativo que implica la afirmación de la construcción de la espacialidad a partir de las prácticas sociales, ¿desde que lógicas se produce esta construcción? ¿son verdaderamente creativas, resistentes o reproducen el orden socio espacial dominante?

Para Bourdieu esta construcción se produce desde los habitus: “las formas temporales, o las estructuras espaciales, estructuran no sólo las representaciones del mundo del grupo, sino el grupo como tal, que

se ordena a si mismo a partir de esta representación (1977:163). Estas representaciones “duraderas” se generan desde las experiencias sobre todo al interior del hogar como tienden a demostrar sus estudios en los hogares de las cabilas.

Dentro de esta concepción de la práctica “el habitus es una capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones- que tienen siempre como limites las condiciones de su producción, historica y socialmente situadas, la libertad condicionada y condicional que asegura que está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales” (Bourdieu, 1991: 96).

Por su parte, Giddens (1984) parte de los estudios de geografía historica de Hagerstrand (1975) quien afirma el carácter rutinizado de la vida diaria que relaciona la capacidad de movilidad del cuerpo humano y sus “itinerarios a través del ciclo de vida,…, con el ser humano en tanto proyecto biográfico” (Giddens, 1984: 144).

Las biografías estarían constituidas por sendas, desplazamientos en el espacio, y escenarios de interacción, que se producen en las “sedes”, “estaciones” y “dominios”. Giddens critica a Hagerstrand por considerar que los “individuos se constituyen con independencia de los escenarios sociales que enfrentan en su vida cotidiana. Los agentes son vistos como seres intencionales en el sentido de que sus actividades se guían por proyectos que ellos persiguen” (Giddens, 1984: 149).

Así, los desplazamientos de los seres humanos a través del espacio y el tiempo, a través de una organización jerarquizada y rutinizada de contextos de interacción, produce la regionalización, como proceso de “estructuración de la conducta social” (Giddens, 1984:154).

Giddens sostiene que las diferencias regionales producidas por el desarrollo desigual tienen que ser ubicadas en una dimensión

temporal (1984: 162). “Las naciones industriales establecidas del núcleo occidental mantienen una posición central en la economía mundial sobre la base de su precedencia en el tiempo sobre las sociedades menos desarrolladas. La regionalización geopolítica del sistema mundial acaso se este modificando –por ejemplo, con el desplazamiento de centros de producción manufacturera a zonas antes periféricas del Oriente-, pero el factor de prioridad en el tiempo ha influido hasta hoy decisivamente sobre la preeminencia en el espacio. En los estados nacionales, la regionalización centro/periferia parece asociarse en todas partes con la existencia de regimenes establecidos que se sitúan en el núcleo de la estructuración de las clases dominantes” (Giddens, 1984: 164).

Utilizando el ejemplo de las escuelas como regiones en las cuales se organiza parte de la vida cotidiana, Giddens, sostiene que la diferenciación espacial, construye “contenedores de poder” donde los contextos de copresencia “se pueden definir como escenarios” (Giddens, 1984: 167) que son activados reflexivamente por personajes dotados de autoridad.

Pero, estos escenarios, a diferencia de los trabajos de Foucault sobre las “instituciones totales” disciplinarias están constituidos por agentes capaces, y los convierte en lugares de resistencia y lucha.

Aún cuando la ponderación (con distintos matices y grados de determinación) de la producción de la espacialidad desde las prácticas sociales de los agentes constituye una iniciativa que habilita e intenta explicar la capacidad de resistencia y lucha de los pueblos y sectores oprimidos, o por el contrario los mecanismos de adaptación, corre al filo del opacamiento de las condiciones estructurales, la violencia desde la cual se desarrolló la acumulación capitalista, que en muchos casos construyeron inmensos espacios –las plantaciones, las minas- a la manera de las instituciones disciplinarias que analiza Foucault.

Siguiendo a Quijano (2000), el capitalismo mundial constitutivamente se desarrolla en base a una geografía social, que si bien tiene su eje en torno al control del trabajo asalariado, establece formas diferenciales de producción donde la relación de asalariamiento es reemplazada por distintos metodos coercitivos: “El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas, originalmente indios, negros y de modo más complejo, los mestizos, en América y más tarde a las demás razas colonizadas en el resto del mundo, oliváceos y amarillos. Y segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los blancos” (Quijano, 2000: 208).

Esto plantea que el desarrollo desigual es una parte esencial de la espacialidad capitalista. Su producción y reproducción genera en forma concreta el tipo de relaciones sociales y “regionaliza” el mundo, y esta regionalización, a su vez, forma parte de las condiciones de producción de las relaciones sociales.

En este sentido, la producción de la espacialidad por parte de los agentes sociales esta siempre situada, por lo tanto, plantea diferentes formas de conflicto, resistencia y lucha.

Situar la cuestión regional (subnacional) en el contexto del desarrollo desigual se conecta con la dinámica de los cambios espaciales de la división del trabajo y con el interjuego de regionalización y regionalismo. Definidas las regiones subnacionales en este sentido, son el producto de una regionalización a nivel de los estados nacionales, una diferenciación geográfica particularizada que en tanto tentativa, ambivalente, y creativamente destructiva como cualquier otro componente de la matriz espacial del desarrollo capitalista. En

forma similar, esta división del trabajo espacial subnacional puede proveer canales efectivos de explotación, -o puede no hacerlo –, no es automática y predeterminada su funcionalidad a la lógica del capital. Sino es un resultado de la espacialización proveniente de fuerzas competitivas y coyunturas particulares, llenas de tensiones, políticas, ideología y poder (Soja, 1989).

Fronteras

La crisis de la organización espacial de las políticas de bienestar implicó desde los 70 un nuevo intento de restaurar el crecimiento de las ganancias y reforzar la disciplina laboral, atacando las organizaciones de la clase obrera, el salario y los estándares de vida. Se trata de una potencializacion de la extracción de ganancias extraordinarias por el desarrollo desigual de tecnologías en nuevas ramas de la producción. La espacialización flexible desintegro verticalmente los sistemas de producción y quebró las rígidas jerarquías para acelerar la rápida movilidad del capital para facilitar la búsqueda de superganancias por sector en cualquier parte del mundo. Como contraparte de esta reorganización espacial del capital se desarrollaron los movimientos sociales y nacionalistas con un componente en la conciencia territorial.

Harvey (Harvey, D. 1990) caracteriza esta etapa del capital como flexible, y sostiene que se trata de una simple recombinación de las dos estrategias para obtener ganancias: plusvalía absoluta, el desplazamiento hacia la prolongación de las horas de trabajo, junto con una reducción global de los estándares de vida, sea por erosión de los salarios reales, sea por el desplazamiento del capital de las corporaciones de regiones de altos salarios a regiones de bajos salarios, que da lugar al fordismo periférico (reterritorialización), y la plusvalía relativa, reorganización organizativa y tecnológica con el

propósito de generar ganancias temporarias para las firmas innovadoras y beneficios más generalizados en la medida en que se reducen los costos de los bienes que definen el nivel de vida de la fuerza de trabajo.

El sistema de producción asociado, altera los procesos de trabajo, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo, provocando desempleo estructural, reconversión de las calificaciones y el retroceso del poder sindical. En los países centrales renace la producción a destajo y crecen las economías en negro, que entre otros fenómenos dan lugar al recrudecimiento de la xenofobia, turcos en Alemania, argelinos en Francia, marroquíes en España, latinos en Estados Unidos, europeos orientales por doquier. Por otra parte, los nuevos sistemas de coordinación se han implantado a través de una intrincada variedad de acuerdos de subcontratación (que conectan a las pequeñas firmas con operaciones a menudo multinacionales, de gran escala) a través de la formación de nuevos conjuntos productivos en los cuales las economías de aglomeración han adquirido una importancia creciente, o a través de la integración de las pequeñas empresas al dominio de poderosas organizaciones financieras y comercializadoras (Harvey, D: 182). El capital financiero se convierte en coordinador, adquiere mayor autonomía y se fortalece frente a los Estados nacionales, cuya intervención que ha disminuido en términos generales y se concentra en el control de las fuerzas del trabajo.

El tiempo de rotación del capital se redujo de manera rotunda con el despliegue de las nuevas tecnologías productivas y las nuevas formas organizativas (just in time) que requiere una reducción del tiempo de consumo.

Bajo las condiciones de la acumulación flexible, pareciera que sistemas de trabajo rivales pueden existir al mismo tiempo, en el mismo espacio, como para que los empresarios capitalistas puedan elegir a voluntad entre ellos. Sin embargo, esta condición no es nueva

en todo el tercer mundo, conceptos como el de modos de producción en transición (Godelier, M.:1987) o los relatos de Wolf en Europa y la gente sin historia, testimonian las distintas formas en que el capital ingenió alternativas de sobreexplotación y diferenciación en todo el espacio dominado por las distintas formas de colonialismo.

La ciencia y la tecnología también participaron de este renacer del capital. La privatización y transnacionalización de los fondos para la investigación y el desarrollo de nuevos productos acercan ahora más que nunca el conocimiento al poder y la mercancía.

Las ciencias sociales, por lo menos en su versión hegemónica, buscan también a través del multiculturalismo posmoderno dar cuenta del camino triunfal del capital y su coro representado por la sociedad civil, la democracia formal y el mercado.

En la antropología contemporánea uno de los problemas centrales continúa siendo la ruptura con los distintos obstáculos construidos por las analogías organicistas y biologistas que imaginaron al sujeto unificado y la comunidad homogénea (Rosaldo: 1991).

Las condiciones del mundo contemporáneo parecen enriquecer las metáforas disponibles para explicar o comprender nuestra situación, desde el tren de la segunda modernización que propone Giddens con momentos de felicidad e incertidumbre, pero que nos conduce por la “tercer vía” a la misma estación de la desigualdad y la pobreza, hasta los relatos cinematográficos donde se produce la compresión espacio temporal a través de la sucesión vertiginosa de imágenes, colores y ambientes que unen la tradición y un mundo posible a venir.

La explicación de lo social parece concretarse en un estudio cuasi existencial del individuo, cualquiera sea su condición, en un mundo de estructuras y reglas inestables, que vive en medio de representaciones, imaginarios y textos que la industria cultural provee simultánea y democráticamente por doquier.

Siguiendo la tendencia del capital, y su revolución en las comunicaciones y el transporte, los hombres contemporáneos aparecen como sujetos en tránsito entre identidades, posiciones sociales, gustos, creencias, géneros, sexualidades, en un espacio heterogéneo, pero único, dominado por la tecnología. Rodeados por la incertidumbre de un mundo interconectado y en riesgo (cualquier acontecimiento que ocurra en algún lugar puede impactar en nuestra vida), la globalización muestra una integración que sólo puede ser aprehendida "saltando fronteras".

No vamos a abundar aquí en una caracterización más del proceso denominado globalización, mundialización del capital, post capitalismo, capitalismo tardio, flexible, postmodernidad, etc. con que distintos autores, desde diferentes perspectivas políticas e ideológicas, describieron la historia mundial de los últimos treinta o cuarenta años, y sus consecuencias estructurales sobre los espacios locales, la constitución de la subjetividad, la compresión espacio temporal, las nuevas formas de acumulación y regulación de la mano de obra, los cambios tecnológicos, etc.

Sólo nos interesa focalizar sobre los impactos de las polémicas que giran en torno a lo global y lo local, y uno de sus derivados, que fue la construcción de la frontera como metáfora de la constitución de los sujetos en el capitalismo actual.

En la antropología uno de los caminos por los cuales transitó esta polémica fue la contraposición imaginada por Auge entre los lugares antropológicos y los no lugares.

"La etnología se preocupó durante mucho tiempo por recortar en el mundo espacios significantes, sociedades identificadas con culturas concebidas en si mismas como totalidades plenas: universos de sentido en cuyo interior los individuos y los grupos que no son más que su expresión se definen con respecto a los mismos criterios, a los mismos valores y a los mismos procedimientos de interpretación…

esta concepción ideológica refleja tanto la ideología de los etnólogos como la de aquellos a quienes estudian, y que la experiencia del mundo sobremoderno puede ayudar a deshacerse de ella, o más exactamente a medir su alcance. (En la actualidad) la concepción del espacio se expresa en los cambios de escala, en la multiplicación de las referencias imaginadas e imaginarias y en la espectacular aceleración de los medios de transporte y conduce concretamente a modificaciones físicas considerables: concentraciones urbanas, traslados de poblaciones y multiplicación de lo que llamaríamos los 'no lugares', por oposición al concepto sociológico de lugar, asociado por Mauss y toda una tradición etnológica con el de cultura localizada en el tiempo y en el espacio. Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de transito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta. Pues vivimos en una época, bajo este aspecto también, paradójica: en el momento mismo en que la unidad del espacio terrestre se vuelve pensable y en el que se refuerzan las grandes redes multinacionales, se amplifica el clamor de los particularismos: de aquellos que quieren quedarse solos en su casa o de aquellos que quieren volver a tener patria, como si el conservadurismo de los unos y el mesianismo de los otros estuviesen condenados a hablar el mismo lenguaje: el de la tierra y el de las raíces" (Auge, 1992: 39-40).

En el texto, Auge, señala con acierto que la construcción del lugar antropológico tiene que ver con la "fantasía de los nativos" y la "ilusión de los etnólogos" (Pág. 50), un mundo cerrado para unos y transparente para los otros, que funda identidades territoriales.

Deslumbrado por la experiencia del transito vertiginoso al mismo tiempo que añorando en cierta forma, la tranquilidad –colonial- de la vivencia etnográfica africana, Auge se deja llevar y discute en cierta

forma el concepto de no lugar de De Certau (2000: 129) en cuanto a la relación de los relatos con la creación del espacio-lugar-no lugar. Sin embargo, ambos recuperan la perspectiva fenomenológica planteada por Merleau Ponty donde “hay tantos espacios como experiencias existenciales distintas”.

Ambos se dirigen hacia una creación subjetiva del espacio, De Certau inaugurando la potencialidad generadora de realidad de los relatos, Auge, terminando en la propuesta de una “etnología de la soledad” “en el anonimato del no lugar… donde se experimenta solitariamente la comunidad de los destinos humanos” (Auge, 1992: 122).

A los relatos que pueblan los textos de Auge y De Certau –que no dejan de ser sugerentes y atractivos intelectualmente- sería posible contraponer otros tantos que reproduzcan experiencias contrarias: desde las vivencias de un trabajador de una línea aérea encargado del transito de equipaje, o la de un empleado latino, argelino o turco con contrato a término en algún supermercado del Primer Mundo, que producirían en su práctica un lugar en un no lugar, el “espacio como lugar practicado” en términos de De Certau, o bien, la espacialidad creada por el cuento de Julio Cortazar, La autopista del Sur, para utilizar un ejemplo de “no lugar” utilizado por Auge.

Este tipo de propuestas, donde a pesar de las críticas esbozadas, terminan esencializando el espacio como experiencia subjetiva, considerando su materialidad como producto de los relatos generadores, conducen a las construcciones más recientes del pluralismo liberal, buena parte de los cuales reciclan en los denominados Estudios Culturales norteamericanos (Reynoso, 2000; Jameson, 2003).

Lo territorial se desmaterializa en la creación de un nuevo sujeto, caracterizado por estar cruzado por múltiples culturas que lo obligan a vivir en un estado permanente de tránsito de fronteras, entendidas como límites generados por la variedad de condiciones iniciales que

posee (clase, raza, etnía, género, sexualidad), pero que en el actual mundo interconectado debe superar permanentemente para interactuar en la sociedad.

Desde esta perspectiva, las fronteras son una metáfora que refiere a la cultura en la posmodernidad, como parte del proceso de fragmentación de lo preexistente, y su rearticulación en el mundo del consumo. Un lugar para la creación cultural (Rosaldo: 1991) de la mano de un nuevo sujeto social, el híbrido (García Canclini: 1992), que se constituye en la experiencia del cruce.

Existe en esta construcción metafórica un intento de desterritorializar las fronteras: como el poder, no tienen una ubicación definida, fija, sino que están presentes en todas las relaciones sociales, por lo tanto, no es necesario "ir" a las fronteras para conocerlas, porque la vida transcurre en ellas. No son los hombres los que cruzan las fronteras, sino las fronteras las que cruzan a los hombres. La disolución del espacio como lugar de prácticas compartidas, como posibilidad referencial de construcción identitaria como consecuencia de la preeminencia del mundo interconectado de la globalización y la exclusión de los subalternos de esta dinámica, condujo a algunos autores como Bhabha a plantear el concepto de "entre medio".

La cuestión de la imposibilidad de representar el mundo como totalidad en el capitalismo tardio, como consecuencia de que es "el individuo escindido" quien articula la "disyunción del tiempo y ser que caracteriza la sintaxis social de la condición posmoderna" (Bhabha, 2000: 239) lleva a la consideración de dos escenarios: por un lado, el de la experiencia del colonialismo, de la dominación en los espacios locales, que es "vivir en medio de lo incomprensible" y donde la memoria sólo puede ser "dicha entre las líneas de las represiones trágicas de la historia", y, por otro, la del migrante o la de quien transita por los espacios que "nuestras mentes son incapaces de

cartografiar, la gran red multinacional global y la red comunicacional descentrada".

Es en "la temporalidad asincrónica de la cultura global y nacional" donde se abre un intersticio, un espacio cultural, "donde la negociación de diferencias inconmensurables crea una tensión propia de las existencias fronterizas" (pp. 262-263). El tercer espacio, el entre medio, ni el local ni el global.

"El problema no es de moldes ontológicos, donde las diferencias son efectos de una identidad más totalizante y trascendente que se hallaría en el pasado o en el futuro. Las hibridaciones unidas con guiones –por ejemplo, chica-riricua, mezcla de chicano con puertorriqueño- destacan los elementos inconmensurables (los trozos obstinados) con base de las identificaciones culturales. Lo que esta en juego es la naturaleza preformativa de las identidades diferenciales: la regulación y negociación de esos espacios que se están abriendo continuamente y contingentemente, rehaciendo las fronteras, exponiendo los límites de cualquier reivindicación a un signo singular y autónomo de la diferencia, sea esta de clase, género, raza. Estas asignaciones de diferencias sociales (donde la diferencia no es ni Uno ni Otro sino algo mas, intermedio), encuentran su agencia en una forma del futuro donde el pasado no es originario, donde el presente no es simplemente transitorio. Es, si se me permite destacarlo, un futuro intersticial, que emerge entre-medio de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente" (Bhabha, 2000: 264).

El dialogo de Bhabha es con Jameson, para quien estos neo espacios sociales construidos desde la raza, el genero, la cultura étnica, etc. son fantasmas de la cultura, que carecen de la materialidad de las relaciones de clase.

En definitiva, habría que remitirse a dos discusiones que exceden este lugar: la diferencia lacaniana entre lo real y la realidad, sobre todo con relación a que no todo lo real puede ser articulado en el discurso

(Gruner, 2003) y si las múltiples fragmentaciones que se hacen visibles en el capitalismo tardio (los entre medios, los no lugares, el relativismo de las experiencias vivenciales, las múltiples fronteras culturales, de genero, raza, sexo, etc.) son efectivamente otra cosa que fantasmas que tienden a ocultar la constitución traumática, de clase, instaurada por la expansión mundial del capitalismo, y por lo tanto, si es factible mantener un análisis totalizante, aún cuando se sepa su no completitud[16].

La antropología y las fronteras

La antropología fue desde su constitución disciplinaria un estudio en y de las fronteras definidas por la cultura, el espacio, el tiempo, o, incluso la "raza". Una manera sofisticada y costosa de crear fantasmas especulares que permitiría la legitimación de la creación conceptual del occidente euroamericano en base a una diferencia más nítida de la que ofrecían otros "otros" internos como los judíos, los gitanos, o las diferencias religiosas.

Sólo en las últimas décadas se comenzó a desnaturalizar la otredad desde perspectivas interdisciplinarias y transdisciplinarias, sobre todo desde la literatura, el feminismo y los estudios culturales, y por parte de muchos intelectuales provenientes del "mundo de la otredad", el tercer mundo, el sur, los países pobres, los nativos, que acompañaron los procesos políticos de "descolonización" y de liberación nacional y social, aunque, también, muchos de ellos cooptados por el espejismo caleidoscópico del multiculturalismo.

Sin embargo, en la antropología siguió primando el placer por lo exótico, la pulsión metodológica por la alteridad, las re-traducciones

[16] Nos referimos también a esta problemática en el capítulo anterior al analizar las propuestas de los Estudios culturales sobre la cuestión identitaria.

de otros modos de pensar y hacer, las metáforas luminosas, que son síntomas del carácter colonial de este saber.

El dualismo de la experiencia etnográfica, planteado por Geertz, estar aquí o estar allá, la ironía de Barley sobre el ritual del trabajo de campo, y las discusiones metodológicas, epistemológicas, discursivas, textuales, éticas, etc. desarrolladas por los posmodernos del culturalismo norteamericano continúa opacando lo que es la condición crucial que hace al saber antropológico, esto es, que el proceso de producción que produce a los antropólogos (y otros científicos sociales) y sus prácticas profesionales es el mismo que produce su objeto, sobre todo en el mundo real de la periferia donde la autonomía de los campos es muy reducida.

Por el contrario, el "diálogo" intercultural para los antropólogos de la periferia, es la conversación casi cotidiana entre dos o más marginalizados, que tiene como objeto, no las peculiaridades de sus diferencias, sino más bien el proceso de subalternización que nos coloca a ambos "otros" en lugares distintos de una misma posición.

En este sentido, las fronteras constituyen también nuestra espacialidad, del otro lado, "el lado oscuro de la modernidad", el espacio desigual del desarrollo.

En los últimos años la discusión en torno a las fronteras se sofisticó de la mano de la flexibilización del capital

La "maquina" de producción del desarrollo desigual del capitalismo condujo a diversas formas de representar/conceptualizar las fronteras que Grimson (2000) sintetiza en una doble oposición border/frontier y límite político/límite cultural, como forma de socavar "el sentido con que buscan imponer los estados nacionales de la frontera política" y "que muestran los efectos materiales y simbólicos que implicó la fijación de límites concretos entre los estados-nación, sus dispositivos culturales y políticos" (Pág. 10).

Estas distintas perspectivas recogen experiencias históricas de expansión y diversos tipos de contactos entre sociedades y pueblos, incluso sensibilidades particulares puestas como canon universal (Rosaldo), pero también los procesos de diferenciación socioeconómicos y culturales propios de los procesos de acumulación.
También, se incluyen en estas formas de representar las fronteras, cuestiones que tienen que ver con conceptos como praxis, agencia, ideología, nacionalismo, minorías, y finalmente, en las ultimas décadas, la construcción de una metáfora deconstructivista acerca de las identidades y los territorios, y como ontología del hombre en el capitalismo tardio.
Se discute si es posible construir un proyecto utópico de transformación cultural desde la condición de liminaridad, ¿universalizar este nuevo espacio (desterritorializado) de construcción cultural?, ¿provincializar la cultura hegemónica, reivindicando la resistencia de los espacios fronterizos, marginalizados, para establecer diálogos interculturales equitativos?, o, simplemente, dar cuenta de los procesos que produjeron y producen espacios y prácticas heterogéneos y desiguales, donde las transformaciones no son un resultado sólo cultural, sino una larga y sangrienta lucha por conseguir condiciones de vida libres y dignas, encarnadas socialmente.
Esta complejidad en la que devinieron los estudios de frontera nos lleva a estar alertas sobre las complejidades del pensamiento de los intelectuales del otro lado, en el mismo sentido que Brecht ponía en boca de Galileo Galilei: “La lucha por la mensurabilidad del cielo se ha ganado por medio de la duda; mientras que las madres romanas, por la fe, pierden todos los días la disputa por la leche”. No sea que la lucha en la literatura de fronteras por liberarnos de las ataduras de los rótulos identitarios-territoriales planteada desde el otro lado, nos

haga perder, de este lado, nuevamente, la disputa por mejores condiciones para la vida.

- La metáfora

En un trabajo reciente García Canclini (2000) bajo el rótulo de “Las fronteras necesitan representaciones múltiples y flexibles” y a manera de conclusión, afirma que “En una época en que no hay identidades esenciales ni autocontenidas, representables con símbolos exclusivos, cuando los ciudadanos son consumidores que se apropian de repertorios heterogéneos y multinacionales de bienes y mensajes, las formas de metaforización más fecundas son las que propician la reflexión crítica acerca de la interculturalidad… Como cada vez más gente vive en varios países, o pertenece a diversos sistemas identitarios dentro de su nación, es frecuente que vivamos en varios lados de las fronteras. La frontera es eso que separa, comunica, y que se puede mirar de diferentes perspectivas. Aunque proliferen los fundamentalismos y las exclusiones, en realidad es difícil ser militante absoluto de lo uno o de lo otro. Proscribir la alteridad, -o lo que es lo mismo: ensimismarse en la propia identidad, ya sea monumentalizándola o espectacularizandola- es hoy uno de los obstáculos decisivos para conocer lo heterogéneo y para actuar democráticamente… La ciudadanía multicultural y multinacional comienza cuando podemos ver la frontera de los dos lados…” (Pág. 150).

A pesar de que no todas las construcciones metafóricas de la frontera son iguales, la versión Canclini señala un punto de llegada común en forma bastante descarnada, el lugar del “no lugar” (versión Auge) desde donde se enuncia y anuncia que los ciudadanos convertidos en consumidores “se apropian”, -¿no compran mercancías?- de repertorios heterogéneos y multinacionales…

Esto nos habilita para actuar ¿democráticamente?, ¿con una ciudadanía multinacional?

El inicio de la metáfora reconoce, sin embargo, un lugar de enunciación diferente: “como un movimiento para dar voz a un sector previamente marginalizado (los chicanos en Estados Unidos)” (Vila, 2000: 103).

Según Michaelsen (2003) hay cuatro textos fundamentales[17] relacionados con la literatura y la antropología que comienzan desde un cuestionamiento de su propia subjetividad a repensar la identidad chicana como mestiza.

El descubrimiento consiste en que a diferencia de la formación de las identidades en el mundo premoderno, que se basaban en territorios “separados y distintivos”, en el mundo actual se trata de un proceso de entrecruzamiento cultural y que esta es una propiedad que se manifiesta, en palabras de Anzaldua “en una multiplicidad de zonas fronterizas –psicológicas, sexuales y espirituales- que no son específicas del Sudoeste (norteamericano), sino que están diseminadas a través de las fronteras y en cada uno de los cuerpos que habitan el mundo, residan o no cerca de los limites geográficos” (prefacio sin paginar).

Se trata de un proyecto utópico, mesiánico y desesperado de suturar las fragmentaciones, preservando “los modos de ser en el mundo” de las distintas condiciones individuales desde el hombre blanco heterosexual hasta la mujer de color homosexual, para formar una amalgama que logre su completitud en cada uno.

El objetivo es deconstruir lo que se considera como “sujeto escindido fronterizo” para reconstruir una subjetividad transfronteriza,

---

[17] Borderlands/La frontera de Gloria Anzaldua, Borders Writing. The Multidimensional Text de Emily Hicks, Criticism in the Borderlans. Studies in the Chicano Literatura, Cultura and Ideology de Héctor Calderón y José Saldivar y Culture and Truth: The Remaking of Social Análisis de Renato Rosaldo.

pancultural, que tiene su fundamento en los procesos de sanación chamánicos indígenas.

La metáfora parte entonces de la experiencia de que hay un lugar de múltiples subordinaciones donde la resistencia mestiza (Calderón y Saldivar), la preservación de lo indígena (Anzaldua) habilita proyectar una formula universal y holística para deconstruir las múltiples fragmentaciones, y convertirse en condición de posibilidad de la formación de nuevas subjetividades, creando una nueva espacialidad cruzando permanentemente las fronteras culturales, sociales, de genero, sexo y raza.

Sin embargo, y a diferencia de algunos de los resultados a los que arribó el desarrollo o la apropiación de esta metáfora, su lugar de enunciación es la subalternidad, y no los shoppings, aeropuertos o casillas de peajes.

Vila (2000) sistematiza un conjunto de críticas a esta construcción de la metáfora de la frontera, advirtiendo que su “impacto” fue tal magnitud que “prácticamente borró no sólo la rica historia de la disciplina ‘estudios fronterizos’ que precedió a su aparición, sino también el trabajo de aquellos investigadores que estuvieron trabajando en estudios de corte más empírico” (Pág. 100).

Señala la distancia entre la versión metafórica de la frontera respecto a la que experimentan los mexicanos reales que la cruzan: mientras esta conduce a una esencialización del cruzador de fronteras, ya no material, que se constituye en un nuevo “sujeto privilegiado de la historia” en tanto encarna la posibilidad de totalización, otrora encarnada por la clase obrera pero ahora, depositada en individuos subalternizados y fragmentados por el conjunto de diferenciaciones producidas por la producción de mercancías (Hicks), y que existe un proceso de universalización de la vivencia de los mentores de la metáfora desde el caso chicano, que por otra parte, recuperan más desde la literatura que desde investigaciones sociales, la versión de

los cruzadores reales pondera las dificultades del cruce y otras agencias relevantes como los que Vila denomina reforzadores de frontera.

Tabuena Córdoba citado por Vila, hace hincapié en que “la frontera se convierte en una abstracción que sirve para delimitar las otredades, mientras que los/as migrantes son sólo portadores/as de códigos cruzando las abstractas fronteras entre territorios que son grandes espacios semióticos” (Pág. 103), de tal forma que se produce una inversión fantasmagórica por la cual lo que es una experiencia desgarradora y peligrosa, se convierte una maravillosa representación de la creación posible de un hombre nuevo, culturalmente libre, que encontró en la hibridez su “verdadera” identidad.

- Las franjas fronterizas: fronteras y Estados nacionales

Wilson (1994) señala que en la actualidad los límites internacionales no son solamente un lugar de conflicto que amenaza la soberanía de algunos estados nacionales, sino también el foco de fuertes transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales, y que los procesos que allí se desenvuelven involucran relaciones sumamente dinámicas entre la gente y las instituciones de ambos lados, que hace que las sociedades fronterizas muchas veces se conviertan en agentes de cambio.

Sin embargo, los estudios antropológicos no se han focalizado, en general, sobre las sociedades en las fronteras nacionales, sino más bien en los estudios sobre los “límites étnico-culturales”. Más preocupados por demarcar los límites de la “comunidad bajo estudio” que por analizar las influencias de la nación y el estado en la vida cotidiana de los pueblos que viven en las fronteras.

Wilson señala que es curioso el hecho de la escasa cantidad de publicaciones antropológicas sobre poblaciones que habitan en límites internacionales considerando que la mayoría de los antropólogos debe “cruzar” muchas fronteras para llegar hasta sus lugares de investigación, la importancia que tiene el análisis de las cuestiones limítrofes en la construcción de los estados nacionales, y la creciente atención que tiene en la interpretación de la cultura la cuestión de los límites simbólicos. Este autor sostiene que una explicación de esta situación habría que buscarla en las condiciones de la investigación en las fronteras, por los riesgos implicados en algunos casos, lenguas distintas, prevención de las autoridades nacionales de cada lado, y, la falta de programas de investigación de largo alcance y sostenibilidad en el tiempo.

Wilson tomando los análisis de geografía política de Ratzel sostiene que “la franja de cada lado de la línea fronteriza es la realidad del límite, mientras que la línea en si misma es una abstracción. Las fronteras son zonas de ancho variable, en las cuales la gente que las habita tiene relaciones sociales y culturales particulares con los otros pobladores dentro de esta zona, a ambos lados del límite, y en tanto pueblos de la frontera, mantienen relaciones especiales con las otras personas e instituciones de sus respectivas naciones y estados” (Wilson, 1994: 8).

Este planteo de franja fronteriza, seguido por Karasik (2006) para el NOA, contribuye a reubicar la cuestión de los estudios “fronterizos” dentro del contexto de los procesos de construcción política de los estados nacionales y las relaciones internacionales, que “especifican” las sociedades fronterizas como producidas en gran medida por doble nexo de diferencias/similitudes culturales-identitarias con el otro lado de la línea y con el resto del estado de pertenencia. El énfasis esta puesto en las tensiones que se producen entre cuestiones tales como

integración nacional, ciudadanía, nacionalismo y los intercambios económicos y simbólicos de uno y otro lado.

Sin embargo, este modo de análisis de las fronteras tiende a focalizarse más sobre su construcción política y la amplia participación de los estados, siguiendo en gran medida la experiencia de las líneas de frontera entre los estados nacionales europeos, y en cierta forma deprecia la participación de los capitales en los procesos de expansión y apropiación de los recursos naturales como de la mano de obra.

Es proclive a ver la franja fronteriza desde su problemática particular, prestando menos atención a aquello que las constituye desde fuera, como los circuitos económicos y financieros, y las formas de articulación dentro de territorios más amplios que la sitúan o no dentro de procesos más amplios.

Por otra parte, esta estrategia de investigación muchas veces se centra en los aspectos simbólicos y en las representaciones, más que en las prácticas y condiciones materiales de reproducción. Así, cuestiones como las formas de producción de la ciudadanía, los rituales de integración nacional o binacional, las clasificaciones identitarias, etc. emergen como diálogos entre dos agentes principales, la sociedad y cultura fronteriza y el Estado y sus instituciones. Se generan formas de homogenización de la sociedad fronteriza al interior de las cuales se producen formas de identificación simbólicas o genealógicas, a veces estigmatizantes, pero que ocluyen los procesos estructurales de diferenciación social internos, la inserción desigual generada por las estrategias de maximización de las ganancias del capital, la condición hegemónica y de clase de los Estados nacionales y la consecuencia derivada de que muchas veces los rituales admitidos y las representaciones públicas forman parte de los “aparatos ideológicos”. Los análisis tienden a

tomar formas interaccionistas, dentro de un espacio cuasi cerrado –la franja fronteriza- que funciona como si fuera una “institución total”.

- Formación social de fronteras

Trinchero (2000) parte de la concepción de la frontera como frente de expansión, postulada inicialmente por J. F. Turner para el oeste norteamericano.

Este proceso de “conquista del oeste” forma parte del mito constitucional de los Estados Unidos, donde la movilidad espacial de los colonos o “pioneros” aparece como sustento de la movilidad social que generara una sociedad abierta y “democrática”.

Como lo denota el término “pionero”, en esta forma de ver la expansión territorial, existe una negación de los habitantes pre-existentes en el territorio a colonizar, al mismo tiempo que se supone que los colonos son sujetos “libres” de todo condicionamiento estructural, y que por lo tanto forjarán una “nueva sociedad”, basada en la iniciativa privada, opacando el papel del Estado y los sectores que lo hegemonizan.

Sin embargo, los procesos de expansión y consolidación de las fronteras, tanto internas como internacionales, para el caso argentino, terminaron por ser una cuestión de ocupación político militar, como modo de sellar los conflictos, establecer el “orden”, a través del uso de la “violencia armada y su legitimación como proyecto político nacional” (Trinchero, 2000: 39).

Esta imagen, ligada a la misión civilizatoria del “modelo educador”, es la que prima en los estudios de frontera como espacios que debieron ser domesticados como requisito previo a la integración nacional, y a la inversa del caso norteamericano, tendieron a opacar la apropiación privada.

Trinchero plantea que efectivamente, las fronteras se constituyen como espacios de expansión, pero no sólo desde la representación legitimadora de la integración territorial de los Estados nacionales, sino como "ámbito de expansión de determinadas relaciones de producción… (más) que como un limite (entre nación/desierto, productivo/improductivo o tradicional/moderno), (como) un proceso de conexión (valorización) entre espacios caracterizados por dinámicas productivas y reproductivas heterogéneas" (Pág. 39), y agrega: "Cuando se propone la categoría de análisis 'formacion social de fronteras' se pretende indicar tanto este proceso conectivo de espacios heterogéneos, en el cual se despliegan específicas relaciones de producción capitalistas, como así también la particular forma en que se vinculan dichas relaciones de producción en cada momento histórico con el proceso de construcción del estado-nación" (Pág. 40).

El énfasis está puesto en los procesos de subsunción del trabajo al capital y en los modos particulares de transferencia de valor en cada momento histórico con consecuencias teóricas y metodológicas que consideramos relevantes para una redefinición de la práctica de la antropología social.

De tal manera, una antropología de las fronteras consistiría en el análisis de las "características particulares del proceso de estructuración de las relaciones sociales de producción" (Pág. 58) en la expansión del capitalismo, como un "movimiento contradictorio de acumulación,…, que involucra a actores sociales distintos insertos en relaciones de producción y relaciones interétnicas con una historicidad concreta. Relaciones que fueron vinculando conflictivamente espacios territoriales y movimientos poblacionales diferentes, conformando una formación social de fronteras específica" (Pág. 50).

"Desde la tierra como 'cuerpo inorgánico de las 'sociedades primitivas –como decía Marx en las Formen- hasta la tierra como localizador de

ganancias extraordinarias, hay un trayecto cuya forma depende de la dinámica concreta que tome la expansión del capital en el proceso de ir sometiendo a su propia reproducción a la capacidad de trabajo que encuentre en el espacio de su extensión" (Trinchero, 2000: 36).

Si bien coincidimos en que los procesos de subsunción son centrales en los procesos de expansión capitalista, guiados fundamentalmente por la obtención de ganancias extraordinarias, creemos que habría que hacer algunas consideraciones.

Aun cuando las fronteras se producen como procesos de expansión en el marco de la formación de los estados nacionales, como puntualiza Trinchero, una vez que se consolidan como limite habilitan un conjunto de condiciones complejas y conflictivas que tienen que ver con la consolidación de diferentes estatalidades, la lucha por la hegemonía entre distintos sectores del capital local, nacional e internacional, y la conformación de nuevos agentes sociales y la reconfiguración de los preexistentes y los "pioneros".

En este sentido, la categoría de formación social de fronteras es una herramienta central para la explicación de las relaciones sociales de producción en los territorios periféricos, sujetos a procesos de expansión y apropiación de cierto tipo de capital, pero habría que considerar sobre todo a partir de los setenta, las nuevas formas de acumulación del capital y la pluralidad de mediaciones.

Las políticas de "vaciamiento" territorial como son los casos de "áreas protegidas de biodiversidad" (Reboratti, 1992, Belli, 2005; Lombardo, 2006); la ampliación de la movilidad migratoria de la mano de obra que implica alteraciones respecto de las formas de regulación y control, y por lo tanto, la capacidad de los mecanismos de subsunción (como la importancia de las remesas de retorno); las implicancias de la tecnificación, la preeminencia del capital financiero desterritorializado, las producciones de tipo enclave que utilizan mano de obra fundamentalmente externa y especializada tanto

extractivas como productivas; el desarrollo de formas de valorización territorial ligadas a los servicios turísticos y no a la producción; la nacionalización e internacionalización de la política; y, sobre todo, desde la reinstauración democrática, las acciones de ciudadanización y los proyectos de desarrollo emprendidos por el Estado son cuestiones que complejizan y varían las formas de valorización y transferencia,

Por otra parte, la activación y visibilización publica de formas de resistencia y lucha territorial y la formación de movimientos sociales locales, nacionales e internacionales con bases étnicas y fundamentos medio ambientales, así como las políticas electorales obligan al desarrollo de un conjunto de mediaciones que amplían las opciones reproductivas de los grupos domésticos, y por ende los márgenes de autonomía.

Aun cuando la formación social de fronteras se plantea como una categoría historica y localizada, la presencia o no del límite nacional otorga propiedades singulares a los territorios fronterizos que están en la frontera, respecto de los frentes de expansión interiores a los estados nacionales.

Fundamentalmente, el hecho de ser contenedores espaciales de "poder estatal" controlados institucionalmente, constituirse sobre la base de una alteridad adicional, el otro lado del limite, impuesta por sobre intercambios e interacciones preexistentes, y configurar un recurso socio económico, que tiende a construir un conjunto de practicas sociales de frontera que se solapan a las relaciones sociales de producción.

Procesos de estructuración territorial en las fronteras

En base a las discusiones anteriores consideramos que las dimensiones espacio temporales no pueden ser consideradas en forma

independiente, sino que están imbricadas en tanto producciones sociales.

No existen espacios fuera de la historia, del mismo modo que no existe una historia que no se materialice dentro de un conjunto de relaciones socioespaciales.

Desde la expansión del capitalismo, progresivamente, los espacios particulares están constituidos por un sistema relacional ampliado, que conforma lo que Wallerstein denomina sistema mundo, y Mignolo sistema mundo colonial moderno, por lo cual no existen sociedades autodeterminadas, auto producidas.

Esta imagen sobre el desarrollo capitalista europeo (Lander, 2000), pensada sólo desde los mecanismos de la acumulación originaria, sin considerar la extracción colonial de valor, es uno de los argumentos ideológicos del eurocentrismo, que justamente, pretende el ocultamiento de la espacialidad y del establecimiento de relaciones sociales de producción diferentes al modelo clásico planteado por Marx para el modo de producción capitalista desde sus orígenes[18].

En este sentido, un primer nivel de la particularización socio espacial está determinado por el tipo de inserción en el proceso de desarrollo desigual del sistema capitalista mundial, en función de los recursos propios del lugar (naturales, demográficos), de los agentes e instituciones mediadores, el momento político e ideológico de la dominación, la composición del capital, las características de las sociedades alcanzadas por la expansión, etc. que produce una primer división espacial del mundo, como también agentes y relaciones sociales “desajustadas” respecto del proceso legitimado en los centros de poder. Así, la producción basada en la esclavitud o en los servicios

[18] Existe una larga discusión en torno a la existencia de modos de producción particulares en el mundo colonial o si se trata de diferentes formas de subsunción del trabajo al capital dentro del modo de producción capitalista. Ver Trinchero (2000), Garavaglia (1971), Godelier (1987), Wolf (1988), Mandel (1975). Nos inclinamos por la segunda alternativa, haciendo hincapié en que no necesariamente implica un desarrollo no conflictivo del capital en la competencia por el control de la fuerza de trabajo.

personales continuó siendo dominante en inmensos espacios coloniales, aún después de los procesos independentistas, mucho tiempo después de haberse legitimado los derechos del hombre y ciudadanía proclamados por la revolución Francesa.

Este tipo de inserción desigual, la colonialidad, tiene un lugar destacado en la genealogía socio espacial de la periferia como productora de subjetividades, como "habitus", producto de la distorsión ideológica entre los discursos hegemónicos, la legalidad, y las relaciones sociales reales. Por eso, como se verá más adelante, en los reclamos indígenas por la devolución de las tierras durante el periodo independentista, se apela al orden colonial o al natural, divino, como más transparente y "benigno"[19].

Esta forma de constitución espacial por desigualdad es históricamente re-constituida por los procesos políticos y económicos, sobre todo a partir de los cambios en las formas de acumulación capitalista y la formación y organización de los estados nacionales.

Un segundo nivel de producción de la espacialidad, tiene que ver con las practicas y actuaciones de los agentes sociales en la lucha por la dominación territorial, la contradicción entre la tierra como valor de uso y valor de cambio, la dialéctica entre la hegemonía y la resistencia, que hace a la construcción micro de la historia y el espacio. El espacio construido por la lucha entre la dominación "cuerpo a cuerpo" como dice Bourdieu y las distintas formas de resistencia, desde la transcripción oculta (Scott) hasta la guerra, produce una historicidad propia del espacio, una genealogía de los procesos socio identitarios, lo propio de la historia que califica el lugar y que une el espacio y la memoria para fundar una "tradición" distintiva, como las cruces y apachetas que aparecen en los caminos

[19] En un trabajo reciente Mignolo (2006) distingue tres colonialidades: del poder, del saber y del ser (subjetividades, control de la sexualidad y de los géneros).

andinos, que señalan historias, recorridos, lugares cuyo sentido sólo se revela en una historia espacial propia, inasible a la dominación.

La expansión territorial occidental que constituyó mundo colonial moderno como totalidad (Wallerstein, 1974; Mignolo, 2000) por el dominio sobre los espacios subalternizados, puede analizarse con relación a cuatro factores principales: el control territorial, la regulación de la fuerza de trabajo, las formas de producción y la explotación de la naturaleza que incluye las relaciones sociales involucradas, y la resistencia y lucha de las sociedades dominadas.

Estos factores que están indudablemente relacionados entre sí, y con otros como las distintas características que van asumiendo los estados nacionales, la historia sociocultural de los pueblos preexistentes, o los conflictos al interior de los bloques hegemónicos, permiten avanzar hacia explicaciones específicas de las geohistorias periféricas, como desenvolvimiento de formaciones económico-sociales en un espacio determinado, así como también de la territorialización de la Historia[20], en tanto procesos generales, de mayor perdurabilidad temporal y de impactos más mediados, como los cambios tecnológicos o en las lógicas de la producción, que se materializan de forma desigual, pero que tienden hacia la conectividad global.

Dentro de este marco, las transformaciones y disputas en torno al control territorial y de la tierra[21] constituyen un aspecto fundamental

[20] Con Historia con mayúsculas queremos señalar la historia de la dominación, sin por ello considerar que esta Historia sea un relato verdadero y único. Por el contrario, se trata de una narración ideológica, cuyo correlato empírico son los intentos hegemónicos de expropiación/apropiación, y su lado oscuro, silenciado, son las múltiples formas de resistencia y lucha de los pueblos. A la inversa, la historia de los territorios subalternos tiene la doble intención de dar cuenta de la historicidad de los pueblos oprimidos y explotados, en su quehacer cotidiano de reproducción de la vida y transformación de la realidad, y la "provincialización" de la Historia en su concreción, de tal manera de coadyuvar a la formación de prácticas y conciencias colectivas emancipatorias.

[21] Diferenciamos tierra como el espacio de producción y la reproducción de la vida, sujeta a distintos regímenes de posesión o propiedad, de territorio, como espacio sujeto a un control político determinado.

en tanto se inscriben allí, muchas de las propiedades estructurales de la Historia, así como también las formas primigenias de resistencia, tomando en cuenta que la genealogía del capital tiene como uno de sus aspectos fundantes el despojo de ese medio de producción a los campesinos, arrojándolos como desposeídos, a la venta de su fuerza de trabajo.

Desde esta perspectiva, la territorialidad nunca es en si, sino que es permanentemente construida y reconstruida, tanto desde el mismo espacio como desde espacios externos en una trama conectiva que "especifica estructuraciones espaciales en cada momento" (Trinchero, 2000: 40).

Con estas salvedades, nuestro "recorte" espacial esta referido a la estructuración de un amplio territorio a partir de la consolidación de Estado Argentino a fines del siglo XIX, el establecimiento de su dominio territorial, en el marco de un conjunto de alianzas con las burguesías terratenientes (en este caso la salteña y jujeña), que serán la condición de la transformación de las relaciones sociales y de las formas de valorización de la naturaleza y la mano de obra.

En este proceso de construcción hegemónica se "conquistan" nuevos espacios, se ponen en contacto otros, se producen movimientos demográficos, y se fijan los limites del dominio con otras burguesías.

Las fronteras, internacionales e internas, van a tener entonces el sentido de límites, que se fijan como contenedores del poder hegemónico, pero que van a ser transgredidos en la medida de las necesidades de reproducción y acumulación del capital –como el ingreso "clandestino" de trabajadores bolivianos-, y también dentro de las formas de resistencia –como la migración guarani durante la guerra del Chaco-.

Por otra parte, la condición de liminaridad de los territorios fronterizos hacen visibles, como en una experiencia etnometodológica, algunas características ideológicas y relacionales

que permanecen encubiertas en los espacios “centrales” del Estado: en especial, la fuerte etnización de las relaciones sociales de producción y el funcionamiento de las instituciones de estatalidad referenciadas hacia la “alteridad”[22].

En efecto, correlacionado con el hecho de que la inmensa mayoría de la población indígena vive en las fronteras, los dispositivos de control fronterizo tienen un diseño específico que constituye una espacialidad en base a un doble sistema de diferencias principales: la diferencia nacional y la diferencia étnica.

Estas, producen un primer nivel de conflictos, contradicciones y procesos socio identitarios que particularizan la estructuración social de las fronteras, como formas de espacialización en una doble direccionalidad: desde la construcción hegemónica del proceso de acumulación general y particular (formación social de fronteras) y desde los recorridos subalternos de la resistencia.

En otro trabajo, hemos analizado como las unidades espaciales son el resultado de la lógica geopolítica de los sectores hegemónicos (Belli, Slavutsky: 2004) dentro de los estados nacionales, en cuya construcción participan no sólo los cambios en las comunicaciones, sino las distintas formas de producción y extracción de valor del capital, o dicho de otra manera, los modos de apropiación de los recursos disponibles en un espacio determinado.

En esta línea, lo central para determinar las unidades espaciales, no tiene que ver sólo con las características propias de un lugar determinado (cierto tipo de suelo, clima, vegetación, rasgos idiosincráticos, etc.) sino con aquellos factores, presentes o no en el espacio considerado, que los concatenan, transformándolos, y otorgándoles nuevas funciones y sentidos.

---

[22] Desde el fuerte protagonismo de la gendarmería y la aduana hasta la educación “bilingüe”.

Los planteos de Rofman (1999) sobre los circuitos productivos ponen de relieve como la organización de un espacio de producción se relaciona con el conjunto de factores y agentes que intervienen en el mismo, determinando no sólo las formas de apropiación de los recursos, sino la regulación de la mano de obra, su concentración y desplazamientos.

Sin embargo, es necesario destacar que esta perspectiva estructural estaría incompleta, si no se resaltara el hecho de que estos procesos de determinación geopolítica y económica, se deben enfrentar a consecuencias no previstas ni deseadas, resistencias y luchas de las sociedades y pueblos preexistentes a cada momento de reformulación de los proyectos territoriales, así como a la propia heterogeneidad de intereses de los sectores hegemónicos.

Capítulo 3

La espacialidad de la frontera norte de Salta y Jujuy

La frontera norte con Bolivia de las provincias de Salta y Jujuy comprende ambientes variados, desde el altiplano hasta la llanura chaqueña, pasando por las yungas. Esta heterogeneidad, que tiene correlato en los aspectos productivos, étnicos, históricos, sociales y políticos, implicó que en general se consideren por lo menos dos segmentos claramente diferenciados: las tierras altas y las bajas. En muchos estudios sociales, esta división geográfica, permanece a pesar de que ya hace casi veinte años, distintos estudios demostraron su articulación desde la perspectiva del desarrollo de capitalismo (Rutledge, 1988; Isla, 1994).

Esta extensa frontera que va desde el Cerro Zapaleri en Jujuy hasta Santa Victoria Este en Salta, tiene tres pasos fronterizos principales formalizados: La Quiaca-Villazón, Aguas Blancas-Bermejo y Profesor Salvador Mazza-Yacuiba. En ellos, el control fronterizo sistemático está del lado Argentino, y en los tres, el punto divisorio se encuentra sobre un puente que es transitado en forma permanente por los pasadores y bagalleros mayoritariamente bolivianos, el turismo de compras y gran cantidad de camiones provenientes de los distintos países del MERCOSUR. La aduana argentina estimaba, antes de la devaluación del 2001, que el comercio minorista (tours de compras) involucraba solamente en el último de los puntos, transacciones legalmente admitidas por quinientos mil dólares diarios.

El resto de la frontera es fácilmente transitable por senderos, a pesar de las patrullas de gendarmería que recorren la zona permanentemente. Por esta razón, los controles se cierran a manera de embudo hasta Pampa Blanca en la provincia de Jujuy, poco antes del empalme de la Ruta Nacional 34 con la 9, y a más de trescientos

kilómetros de cualquiera de los puntos fronterizos. Por otra parte, los puestos de gendarmería se distribuyen sobre la red caminera cada cincuenta kilómetros aproximadamente en forma estable o móvil, llegando incluso hasta Tucumán.

Este montaje de seguridad, se contrapone con la gran cantidad de caminos alternativos transitables con camionetas y pistas de aterrizaje, sobre todo en la zona baja, por donde circula el contrabando de hojas de coca, electrodomésticos, narcotráfico y migrantes “ilegales”.

Desde la perspectiva de la “seguridad” estatal, queda claro que la frontera no es una línea, sino un amplio territorio dentro del cual se debe estar alerta sobre una cierta propensión a la trasgresión de las normas y que ese peligro es percibido como externo.

La frontera es, entonces, un territorio estigmatizado desde el mismo estado que lo constituyó. Producto de una territorialización específica de la historia (Coronil: 2000) que tiende simultáneamente a integrar y diferenciar espacios y pueblos independientemente de su conexión “natural” y cultural.

Su construcción social está fuertemente relacionada con la geopolítica del capital y el estado, sobre todo en términos de conectividad, por el trazado de las vías férreas y las rutas, que direccionaron las inversiones, y tuvieron como consecuencia el traslado de población, la creación de centros urbanos secundarios y el aislamiento relativo de espacios de reproducción domestica relevantes dentro de las anteriores configuraciones espaciales.

La lectura comparativa de la cartografía historica da cuenta de estos procesos, y denota la construcción de una “nueva” espacialidad producto del desarrollo del capitalismo en la cual los caminos tienen el recorrido del transporte de mercancías: mano de obra y bienes, hacia los centros de producción y consumo, respectivamente.

Como contra parte, en los espacios intermedios aparecen amplios "vacíos", que fueron, y continúan siendo en parte, lugares de la reproducción social de los pueblos indígenas y campesinos.

Reboratti muestra como la llegada del tren implicó el "aislamiento" de extensas zonas, por la transformación de los circuitos comerciales en concomitancia con la disminución de la producción para el consumo propio de los grupos domésticos.

Sin embargo, aún en la actualidad, la construcción de la espacialidad no es unidireccional, sino que hay que entenderla como un campo de lucha en el cual se enfrentan las formas apropiatorias de la economía política del capital y el estado con acciones, en general fragmentarias, de resistencia territorial de los sectores oprimidos y explotados.

Tampoco, hay que entender esta disputa como una "guerra" de posiciones fijas, sino como un conjunto de movimientos donde lo que está en juego son los márgenes de la autonomía cultural y social, las condiciones mínimas para la reproducción social antes del despojo absoluto de los medios de producción.

En este sentido, en un trabajo anterior (Slavutsky, Belli: 2000) mostrábamos como Valle Grande, en las yungas jujeñas, se convertía en un territorio de resistencia y reconstitución social frente a las políticas de ajuste estructural en los noventa, a través de la migración de retorno, así como también la consolidación de redes solidarias y de intercambio parentales en los centros urbanos secundarios (Libertador General San Martín) que sostenían la reproducción social en los momentos de crisis.

La espacialidad del capital y el Estado que tendía a formar "ghettos" propicios para el asistencialismo focalizado, era burlada en cierta manera, por la espacialidad de los intercambios subalternos en un flujo permanente de recorridos, información y experiencias. Los movimientos sociales de Libertador, con los enfrentamientos con gendarmería, tuvieron su correlato en un corte de ruta en San

Francisco a la entrada de Valle Grande y la toma de la comisión municipal[23] (Belli, 2005).

Nuestra intención es mostrar aquí, en forma general y sintética, que los procesos socioespaciales que denominamos territorio de la frontera norte de Salta y Jujuy, fueron, por lo menos desde la invasión española, constituidos desde las políticas hegemónicas y las múltiples resistencias, una de cuyas disputas es la lucha por la espacialidad, en sus diversas variables.

Esta perspectiva es contraria a considerar que el territorio es el lugar de fundación y formación de identidades, la geopolítica que une gente, tierra, idioma. A la inversa, en la genealogía de todo territorio están tanto los procesos expansivos que pretenden su apropiación como las formas de su defensa, por parte de las sociedades precedentes, y los resultados son siempre transitorios.

No es el territorio, sino la lucha por su reapropiación, los procesos sociales de resistencia ligados a la reproducción social, lo que constituyen las identidades territoriales tan caras a la antropología clásica.

Desde antes de la invasión occidental, los pueblos indígenas, y luego los campesinos participaron de amplios movimientos espaciales relacionados con la conflictividad de las estructuras sociales de las cuales formaron parte, muchas veces legitimadas a través de creaciones míticas de tipo mesiánico y milenarista (Pereira de Queiroz, 1964), como es el caso de los guaraníes, en busca del kandire (la tierra sin mal) o seguramente los arawak (chane), que ocuparon los contrafuertes andinos. Del mismo modo, los amplios circuitos de intercambio, la tradición caravanera, en el mundo andino, da cuenta de esta movilidad, así como los traslados de mitimaes en el tiempo de los Incas.

[23] Valle Grande es un departamento de la Provincia de Jujuy que tiene menos de 3000 habitantes y que ocupa las serranías de Calilegua, justo al norte de las plantaciones del Ingenio Ledesma.

Por lo tanto, lo que observamos como territorio, y sus significados, son las inscripciones de los procesos de espacialidad, que dejan su impronta tanto en el espacio físico como en las construcciones socioculturales, las interpretaciones locales, asumidas muchas veces como habitus.

En este sentido, la consideración en un momento dado de un espacio determinado, remite a su genealogía, esto es al conjunto de las políticas hegemónicas que lo produjeron y a las resistencias y negociaciones, en permanente transformación[24].

Con fines analíticos, consideramos que estas inscripciones en la frontera norte de Salta y Jujuy se pueden esquematizar en varios momentos: el anterior a la invasión, el colonial, la formación del estado nacional, el desarrollo del capitalismo agroindustrial, las reformas sociales del peronismo y la consolidación de la estatalidad y las políticas desarrollistas, y la flexibilización del capital.

Si bien estos momentos están situados en el tiempo, hay que entenderlos dialécticamente, es decir, que la espacialidad generada en cada uno contiene de alguna forma los resultados del anterior, las contradicciones y conflictos, transformados (pero no necesariamente resueltos), y que se presentan y acumulan como síntomas de la constitución traumática, desigual, de la sociedad. Esto no implica continuidad, es decir la posibilidad de la reconstrucción historica

[24] En su análisis sobre la discusión entre descriptivismo y antidescriptivismo, Zizek (2003:134) nos ofrece una pista para explicar por que los territorios a pesar de no ser "los mismos", justamente por haber sido producidos socialmente, continúan siendo portadores de una cierta "identidad": "El problema básico del antidescriptivismo consiste en determinar que es lo que constituye la identidad del objeto designado más allá del siempre cambiante cúmulo de rasgos descriptivos – que hace a un objeto idéntico a él mismo aún cuando todas sus propiedades hayan cambiado; en otras palabras, como concebir el correlativo objetivo del "designante rígido", del nombre en la medida en que este denota el mismo objeto en todos los mundos posibles, en todas las situaciones que de hecho lo contradicen. Lo que se pasa por alto, al menos en la versión estándar del antidescriptivismo, es que esta garantía de la identidad de un objeto en todas las situaciones que la contradicen con hechos –a través de un cambio de todas sus características descriptivas- es el efecto retroactivo de la nominación: es el nombre, el significante, el que es el soporte de la identidad del objeto. Este plus en el objeto que sigue siendo el mismo en todos los mundos posibles es algo en él mas que él".

intraespacial, justamente, porque en parte, la causalidad es externa a ese espacio por sus relaciones con procesos sociales, políticos y económicos que suceden en otro lado, y lo insertan en un conjunto de relaciones cambiantes.

La territorialidad esencial y continua es, en este sentido, fantasmagórica, una negación de su transitoriedad, que es su realidad.

Hacia una historia de la espacialidad

Mientras que para los tres primeros momentos tomamos criterios que tienen que ver con quiebres eminentemente políticos e institucionales que responden a la división clásica de la historiográfica (prehispánico, colonial y republicano), para los últimos tres nos interesa destacar el carácter inicial y el desarrollo de las relaciones sociales de producción capitalistas.

En este sentido, nos focalizaremos para los primeros en ciertas cuestiones relacionadas con la construcción de un imaginario social que es recuperado en la actualidad, una ideal de identidad que es tomada desde las reivindicaciones actuales, y en los mecanismos por los cuales se produce y legitima la estructura de la propiedad de la tierra. En cambio, para los segundos, resulta central el análisis de las transformaciones en la acumulación y regulaciones del capital, como lógica hegemónica que intenta imponer un ordenamiento social.

Básicamente, la separación entre estos dos bloques temporales se fundamenta en la transformación a fines del siglo XIX de las condiciones político jurídicas (organización nacional y establecimiento de las fronteras internacionales) y económico sociales (expansión hacia el chaco) que posibilitan la valorización de este territorio y su inserción en el mercado pampeano.

Antes de la invasión

El análisis exhaustiva de la dinámica de las relaciones interétnicas antes de la invasión española está fuera del alcance de esta tesis, y para ello habría que remitirse a la profusa bibliografía arqueológica, etnohistórica y etnográfica, una de cuyas recopilaciones más importantes es la de Steward.

Estos trabajos demuestran la existencia de una amplia movilidad espacial, fluidas relaciones entre las diferentes sociedades, procesos de expansión y dominación, intercambios económicos, cuyo contracara justamente es la construcción identitaria "etnocéntrica" y autocentrada que niega la existencia de los otros, la autoafirmación del propio grupo como los "verdaderos hombres", que tanto deslumbró a los antropólogos clásicos en su construcción imaginaria de la comunidad étnica.

Por el contrario, en el espacio que consideramos sólo basta mencionar la presencia de grupos arawak originarios del norte de Sudamérica, la invasión guarani desde el Atlántico y la expansión inca, como para desmentir esta imagen.

La complejidad de estas relaciones implicó un conocimiento de cada una de estas sociedades sobre las otras, mediadas por distintos grados de conflictividad sobre los cuales actuó el proceso de dominación española.

En gran medida, el conocimiento occidental, antropológico y etnohistórico, se construyó desde el obstáculo de asumir como "verdaderas" las interpretaciones que sobre los otros pueblos, tenía el grupo étnico de contacto inicial o dominante o con el cual establecieron mejores canales de comunicación, mezclándolos con la propia ideología colonial y etnocéntrica.

En este sentido, la creación de los imaginarios indianistas e indigenistas contemporáneos tienen sus raíces más profundas en la

producción mítica de la historia desde donde cada pueblo creó a otros y se creó a si mismo, desde un conjunto de relaciones sociales e interétnicas reales.

Más adelante analizaremos como la dominación guaraní sobre los chane (Belli, Slavutsky) entendida desde el pensamiento de los primeros, construyó una imagen del pueblo arawak acorde a características idiosincrásicas (apacible, sumiso, etc.), que luego los antropólogos recrearon bajo la conceptualización del "complejo chiriguano-chane", que la historia y la etnográfica hubiesen podido desmentir fácilmente. Del mismo modo, la aplicación del concepto de ayllu a las formas de organización comunitarias en el NOA como proyección de la organización social inca.

La categoría colonial de "indio" (Bonfil Batalla, 1972) penetra estas diferenciaciones en un intento de igualación estamental, pero no resuelve la conflictividad previa, que de alguna manera permanece hasta nuestros días, transformada por la experiencia histórica. Las palabras de un cacique chane preguntándose ¿Qué clase de indios son estos que no tienen idioma (refiriéndose a los kollas que no son qhechwa parlantes)?, denota una interpretación de las relaciones interétnicas que toma en cuenta las rivalidades previas, por sobre las múltiples experiencias comunes en situaciones de opresión y explotación, así como una concepción de lo que es una condición necesaria de la identidad que se filtra muchas veces en las textualidades antropológicas que por mostrar autoridad etnográfica toman literalmente la palabra indígena.

La opresión colonial

En América el proceso de posesión/usufructo de la tierra y los recursos asociados sufrió un cambio cualitativo fundamental luego de la invasión occidental, por la introducción de la propiedad privada de

los medios de producción sobre formas genéricamente ligadas a su posesión comunitaria y la reorganización del espacio como territorio para la extracción de riquezas.

Los movimientos de resistencia y lucha de los pueblos indígenas obstaculizaron la consolidación de estas formas económico – políticas, en áreas periféricas, con relación a su importancia demográfica, la incapacidad de las instituciones coloniales y luego de los estados nacionales para desarrollar políticas de integración/control territorial, y la posibilidad de los oprimidos para reproducir formas culturales y sociales con autonomía relativa de las instituciones de dominación.

En este sentido, la consigna de "Oprimidos, pero no vencidos" levantada por muchos grupos indianistas, pretende dar cuenta de la continuidad histórica de la lucha por el control territorial, a pesar del aparente opacamiento o desaparición de los pueblos indígenas durante mucho tiempo (Rivera Cusicanqui, 1986).

Inicialmente, la forma que toma el control territorial en el proceso de conquista y colonización en el NOA produce una primera diferenciación entre los pueblos indígenas que quedan incluidos en los sistemas de encomiendas y reducciones y los considerados como indios de guerra, fuera de los dominios conquistados. En el área andina meridional (sur de Bolivia y norte de Argentina y Chile), el dominio español reproduce los itinerarios del incanato (Belli, Slavutsky: 2003; Saignes: 1990), diferenciando entre los pueblos de las tierras altas y los de los llanos. Los primeros perderán más rápidamente su autonomía para quedar incluidos dentro de las distintas instituciones de control a pesar de que la resistencia orgánica continúa, incluso en forma armada hasta fines del siglo XIX con la batalla de Quera, en lo que respecta al actual territorio argentino, de tal manera que el proceso de dominación no fue capaz de producir una total asimilación subordinada sobre todo en las

prácticas de la reproducción doméstica (incluidos algunos aspectos rituales como el culto a Pachamama) y el dominio territorial.

Lorandi (1997) diferencia distintos momentos o modos en las relaciones entre el régimen colonial y los pueblos indígenas para la gobernación de Tucumán:

1- La adaptación en resistencia, para identificar el modo de articulación de la sociedad indígena dentro del contexto colonial, en especial con las haciendas, y las múltiples formas de negociación y demandas judiciales que "permiten entender los matices que luego sedimentan para formar distintos perfiles regionales" (Lorandi, 1997: 49).

2- La resistencia armada y la rebelión, donde se pone en juego la cuestión del "control cultural" (Bonfil Batalla, 1992) y que puede tener como objetivos la recuperación del poder total, reconquistar algún margen en su capacidad de decisión o bien simplemente, disminuir o morigerar la opresión. (Lorandi, 1997:51)

3- Desestructuración y reestructuración social que se produce bajo las condiciones de explotación extrema, que incluye trabajos forzados y personales, traslados y dispersión, aún en contra de la legislación vigente, "que no dejó resquicio para la vida comunitaria, donde ya no es posible regular las prácticas de reciprocidad y se resquebrajan todas las opciones tendientes a garantizar la unidad y la identidad social (Lorandi, 1997: 57). Las ordenanzas de Alfaro son un indicador del aumento de la conflictividad entre la corona y los encomenderos, y señalan la intención Real de apuntalar la economía tributaria basada en la persistencia de la comunidad indígena. En el caso del Tucumán, Lorandi afirma que se produce un cambio en la estructura económica a partir de la relación de este espacio a la economía potosina, que implica la

disminución de la producción de algodón y tejido y el aumento de la cría de ganado vacuno y mular, que disminuye el valor de la tierra. Los indígenas, en tanto mano de obra, fueron necesarios para mantener la producción necesaria para el consumo local, lo cual incrementa los repartimientos de los hostiles, mientras aquellos que colaboran de alguna manera con los colonizadores pudieron mantener en parte su estructura comunitaria y tierras, como los Amaicha.

4- Rebeliones y mestizaje durante el siglo XVIII, que señalan la crisis de los pactos entre indios y el sistema dominante que se habían tejido durante los siglos anteriores, que tienen su punto más álgido en las sublevaciones de Tupac Amaru y luego las de Catari. La emergencia de nuevos actores sociales, las distorsiones entre la estructura social y la legislación y el desarrollo de un imaginario de restauración incaica son algunos de los componentes de esta crisis. Lorandi sostiene que si bien no es posible una generalización de los procesos sociales para toda el área andina, este momento se caracteriza por la importancia de los movimientos migratorios provenientes de Atacama, el sur de Bolivia y Peru que cambian el perfil social anterior “reindianizando” algunas zonas que habían sido despobladas. Estos migrantes ingresan como trabajadores en las haciendas, y algunos a través de los matrimonios con originarios tuvieron acceso a la tierra en pequeñas parcelas destinadas a la subsistencia o al mercado local.

Los segundos, mantendrán su autonomía tanto territorial como organizativa, aunque transformada en el mismo proceso de guerra, que implicarán fusiones y fisiones étnicas, negociaciones con los distintos sectores de la sociedad colonial, alianzas y traiciones, cambios en las formas de reproducción social. Los pueblos situados en

los contrafuertes andinos, chiriguanos y chané, fueron los más fuertemente impactados, mientras que los pueblos del chaco sufrieron fundamentalmente los efectos de las “entradas” o expediciones punitivas que, sin embargo, no pudieron sostener el dominio territorial que continúo en poder de los pueblos indígenas, quienes a partir de la adquisición del caballo en los siglos XVI y XVII modificaron sustancialmente sus posibilidades migratorias y bélicas (Palermo: 1986).

En el caso del territorio que nos ocupa, la economía estuvo ligada fundamentalmente a lo que se denomina espacio altoperuano, como proveedora de ganado para la producción minera a través de la formación de haciendas asociadas a la encomienda de indios, cuyo ejemplo más significativo es el Marquesado de Yavi y Tojo estudiado por Madrazzo.

La formas de organización y utilización del espacio y la producción comunitaria se mantendrá hasta mediados del siglo XIX en la Quebrada de Humahuaca y hasta la actualidad en algunos lugares de la puna, desde donde se generará un mecanismo de relacionamiento con las formas económicas y políticas coloniales, que se pueden asimilar a lo que Thompson denomina “economía moral” y otros autores conceptualizan como pacto étnico (Madrazo, 2005).

El dominio colonial se concentró fundamentalmente en los centros urbanos y de manera legal y articulada sobre las vastas extensiones rurales donde los pueblos indígenas oprimidos pudieron mantener en parte, pagando tributo, sometidos a migraciones forzosas, y al régimen de encomienda y reducciones, ciertas formas sociales, políticas y culturales propias, en forma heterogénea acorde a la accesibilidad de las instituciones coloniales y los conflictos de interés entre los agentes sociales.

Esta posibilidad colonial funda una tradición que se prolonga hasta la actualidad en las actuaciones de demanda de los pueblos indígenas

que tiene que ver con la contraposición discursiva entre los funcionarios de la corona y los encomenderos con relación a la apropiación del tributo indígena, y la judicialización de los conflictos o el petitorio a autoridades extralocales como recurso.

La formación del estado nacional

A pesar de que el proceso de guerra independentista fue un periodo breve de tiempo (15 años) su impacto social y cultural fue significativo, y, tal como detallaremos más adelante, gran parte de los reclamos por la tierra de los pueblos indígenas de las zonas altas se fundamentan en la participación en la lucha contra los españoles y en las consignas libertarias de los militantes revolucionarios que tuvieron protagonismo en la región como Belgrano y Castelli.

Las guerras de la independencia afectaron fuertemente la economía y la estructura social del NOA que fue escenario de las luchas, transformando la ruta comercial hacia el Alto Peru en uno de los ejes del traslado de tropas, desplazamientos masivos de población, confiscaciones de animales y empréstitos forzosos (Madrazo, 1982:139). Recién en 1825, luego de la derrota española, se levantó la prohibición del comercio con el alto Perú.

La legislación liberal, que reemplazaba a la rigidez estamental de las Leyes de Indias, facilitó la concentración de la tierra y la transformación en arrendatarios de los comuneros indígenas, que dio lugar al desarrollo de la hacienda rentística en la Quebrada de Humahuaca y la Puna.

Las serranías de Zenta que unen la quebrada de Humahuaca con los valles calidos orientales donde se había fundado en 1794 la ciudad de San Ramón de la Nueva Oran, fueron el escenario de la guerrilla gaucha que enfrentó las invasiones españolas desde el Alto Perú

dando origen al poblamiento de zonas como Valle Grande en la provincia de Jujuy (Belli, 2005) en el oriente de Humahuaca.

De allí surge la tradición gaucha de los valles orientales, llevada adelante por un proceso de mestizaje entre población criolla y kollas movilizados por la guerra.

Estos movimientos demográficos debilitan la estructura colonial de las comunidades indígenas y sientan las bases para el proceso de apropiación de sus tierras, con la legislación “liberal” que se promulgará entre 1830 y 1860, sobre todo con la aplicación de la enfiteusis en el caso de la Quebrada de Humahuaca y luego la ley de Ventas.

Del mismo modo, el aumento de la presión fiscal y la organización política de las provincias de Salta y Jujuy contribuyen a la “producción” de arrendatarios desde la perdida de las tierras comunitarias y el desconocimiento de las autoridades comunales.

La institucionalización política contribuye también a consolidar una “nueva” burguesía terrateniente y comercial con asiento fundamentalmente en las capitales provinciales, que manejará en forma permanente el poder, distribuido entre unas pocas familias, que sellarán sus alianzas por vía matrimonial (Madrazo, 1990).

Por otra parte, las necesidades de recaudación dan lugar a la instalación de aduanas internas y oficinas impositivas que generaran un dispositivo policial de control y represión frente a un conjunto de acciones de resistencia que desembocarán en la sublevación de los indígenas puneños en la década de 1870.

Pero es durante la segunda mitad del siglo XIX cuando a través del proceso de organización de Estado argentino, después de la batalla de Caseros, se generan las condiciones de la nueva territorialidad del noroeste argentino: por un lado, constituida desde el proceso histórico de integración espacial al estado nacional, como territorio unificado y diferenciado, producto de un tipo de desarrollo desigual con respecto

al área de capitalismo más dinámico, ubicada en la pampa húmeda (Manzanal, 1996) y los tempranos procesos de negociación con las oligarquías terratenientes tendientes a garantizar la paz interior a cambio de la protección aduanera para sus productos (el caso del azúcar y la vid) y la persistencia de determinadas formas en las relaciones sociales y de poder (Balán:1978), y por otro, con la fijación de los limites nacionales, luego de un proceso de guerras entre las burguesías de los distintos estados nacionales latinoamericanos en formación que van desde la guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay hasta la del Chaco en las primeras décadas del siglo XX, y los tratados internacionales que las suceden.

Este proceso tiene las características de ser un proyecto político militar, tal como señala Trinchero (2000), que tiene una de sus expresiones en la formación del Ejercito unificado, con protagonismo en las cuestiones de la defensa territorial y la "pacificación" e integración nacional, con una fuerte participación de los miembros de las burguesías terratenientes del Interior, como forma de sellar los pactos político-económicos.

En este período se generan las transformaciones que reorientan la inserción económica de las burguesías de Salta y Jujuy, desde el mercado andino como proveedores de ganado a las minas potosinas y a las salitreras chilenas (Conti, 1988) hacia el mercado interno nacional con eje en la producción azucarera (Rutledge, 1988).

Este cambio se relaciona con la expansión hacia el este, tanto en busca de tierras para la cría de ganado durante el auge salitrero a fines del siglo XIX (Conti, 1988) y luego para el desarrollo de las plantaciones azucareras donde se incluirá el control de la población indígena como mano de obra, y la perdida de la centralidad de los valles calchaquíes, la quebrada de Humahuaca y la puna como espacios políticos y económicos del poder terrateniente.

Es importante señalar que la “conquista del este” se trata de un proceso de expansión realizado en parte como una estrategia geopolítica de los terratenientes salteños y como garantía de su protagonismo en la política y economía nacional, y de su hegemonía en el espacio local.

En consecuencia, las diversidades ambientales tienen unidad desde el proyecto de consolidación de la hegemonía política y económica de las burguesías terratenientes locales y su posicionamiento en el ámbito nacional. La frontera como límite internacional fija los acuerdos de seguridad jurídica y control político y militar para la expansión económica, más allá de su efectivización o no, como es el caso de la producción minera en el Territorio Nacional de Los Andes.

Tanto la conquista militar del Chaco como los movimientos de sublevación indígena en la puna jujeña a fines del siglo XIX, senalan la violencia armada que implicó este proceso de consolidación del Estado Nacional.

El desarrollo del capitalismo

La preeminencia del desarrollo agroindustrial azucarero, durante la primera mitad del siglo XX, define la funcionalidad espacial con relación a los requerimientos de expansión de los cultivos y mano de obra, y es acompañada en menor medida por la extracción maderera, minera y la explotación petrolera (Belli y Slavutsky: 2004). Se profundiza la participación indígena como mano de obra, se consolida la misionalización y se comienzan a desarrollar las políticas de estatalización. Este período se caracteriza por la segmentación del mercado de trabajo que refuerza por un lado diferenciación étnica y social entre los distintos pueblos, pero también la reconfiguración organizativa y mestización biológica y cultural por la participación

colectiva en los procesos de trabajo y la convivencia en los lotes de los ingenios.

Los movimientos demográficos y las transformaciones en la reproducción domestica implicados, generan una imagen de diferenciaciones y fragmentaciones socioespaciales, entre áreas "campesinas" e indígenas de tradicionalidad y otras, con primacía de relaciones sociales capitalistas que distorsionan la unidad que tienen tanto desde la lógica de la producción (subsunción indirecta) como desde los recorridos biográficos de los oprimidos y explotados.

Es posible caracterizar este territorio de frontera, como una formación económica social dominada por enclaves agroindustriales basados en sistemas de plantaciones en combinación con formas de producción típicamente capitalistas industrialistas en la transformación de la materia prima, donde desde los primeros momentos existe tecnificación y capitalización. A diferencia de otras economías de plantaciones (Rutledge: 1987), el caso del NOA dirigió su producción hacia el mercado interno, con una fuerte protección estatal. Esta característica denota un déficit en la productividad y competitividad de la actividad azucarera con respecto a otros países que tendrá fuertes influencias en la política de este sector del capital con respecto a la necesidad permanente de actuar sobre los regímenes de protección aduanera y a la reducción del costo de la mano de obra.

Este sistema fue en sus comienzos fuertemente expansivo: desde el punto de vista espacial, la apropiación de tierras procede conjuntamente con la extracción maderera que a través de los desmontes permite su valorización como tierras de cultivo; desde el punto de vista social, requiere fuertes contingentes de mano de obra, para lo cual actúa sobre las poblaciones indígenas y campesinas, reconfigurando los anteriores sistemas de haciendas rentísticas, basadas en el sistema de arriendo.

El sistema de regulación se sostuvo con una fuerte coerción extraeconómica y segmentación étnica del mercado laboral, asignando funciones al interior de la plantación y aplicando políticas diferenciales de asentamiento según la pertenencia étnica, que contribuye a potenciar los procesos de estigmatización.

Forman parte de este proceso tanto el uso de la fuerza como las distintas políticas misionales ejercidas por la Iglesias católica, anglicana y evangélicas.

Sólo el pequeño porcentaje de empleados permanentes del ingenio constituyen un proletariado típico incipiente y débil.

Las formas de control estatal son prácticamente nulas, incluso la policía es sostenida por los Ingenios, y es escasa la preocupación por las cuestiones de salud y educación.

El proceso de acumulación se realiza a través de diversos mecanismos: la sobre explotación de la mano de obra tanto en la relación salarial como en las condiciones de trabajo, apropiación compulsiva de tierras, utilización del poder político tanto para obtener ventajas impositivas, mantener sobreprecios y protecciones aduaneras como para legalizar la impunidad, abaratamiento de los costos de producción y comercialización con la realización de obras de infraestructura en vías de comunicación, valorización por la apropiación del agua para riego, etc.

La frontera funciona como un frente de expansión, pero monopolizado por grandes compañías, que van subsumiendo tanto a las economías domésticas de los grupos de campesinos arrendatarios, como a la propiedad terrateniente preexistente. Al mismo tiempo, constituye un espacio de atracción, pero no de colonos autónomos, sino de mano de obra despojada de sus medios de producción, y algunos mercachifles y aventureros, que se integrarán al sistema como contratistas, capataces y comerciantes dentro de los espacios intersticiales autorizados por los ingenios.

El Estado funciona como dispositivo de legalización de las políticas del capital.

Así, el territorio de frontera con Bolivia en las provincias de Salta y Jujuy, se organiza durante la primera mitad del siglo XX en torno a la preeminencia del enclave azucarero, es en este período donde se consolidan algunas de las características que condicionarán todos los desarrollos posteriores:

- Una estructura económica desequilibrada, donde el sector capitalista dinámico –el enclave agroindustrial- concentra la propiedad de las tierras más productivas y no distribuye ni reinvierte localmente. Los estudios de Rutledge (1988) y de Stumpo (1994) muestran para Jujuy que la mayor concentración de pobreza se produce justamente en el área del enclave.
- El debilitamiento de las formas de reproducción doméstica y su reestructuración social como consecuencia de los procesos migratorios.
- El establecimiento de poderosas redes clientelares que obturan por la vía del dominio de las posibilidades del empleo local (estatal y privado) las formas de democratización social y política.
- El crecimiento urbano no planificado, relacionado con las necesidades de control de la mano de obra.
- La organización del espacio en función de las necesidades productivas del enclave (caminos, uso de los recursos naturales, trazado de vías férreas, políticas de inversión en infraestructura, etc.).
- Subordinación de los otros sectores del capital (comercial, maderero, minero) al azucarero.

La minería en la puna, ligada al capital europeo y norteamericano, más allá de la producción boratera, tiene un rápido crecimiento durante este momento, sobre todo incentivada por el aumento del consumo de los minerales de zinc y plomo durante las guerras mundiales. Si bien en un comienzo ocupó mano de obra

fundamentalmente chilena y boliviana, para la década del 40, alrededor del 40% de los trabajadores de mina Aguilar (alrededor de 1500) era de la puna jujeña (Aban: 1990).

Existen numerosos relatos, muchos de ellos en forma de ficción, que dan cuenta de las transformaciones generadas por este proceso de incorporación masiva al trabajo minero, en especial a aquellos que se refieren a los "problemas disciplinarios" como consecuencia del incumplimiento de la vuelta a la mina luego de los días de descanso que permitían la vuelta al hogar, la incorporación de las creencias y rituales de los mineros bolivianos, y las vicisitudes de los grupos domésticos que van a vivir a la mina y los que permanecen en su territorio.

Si bien el caso del desarrollo del capitalismo por la vía de los ingenios azucareros en Salta y Jujuy está bastante estudiado (Lagos, 2000; Teruel, 1994; Rutledge, 1988; Bissio y Forni, 1976; Whiteford, 1981; Karasik, 2005; Gatti, 1975; etc.) desde la perspectiva estructural –movimientos demográficos, expansión productiva, relaciones sociales de producción-, no existe el mismo avance en los procesos de formación de las subjetividades implicadas en el proceso de inserción de los indígenas y campesinos en relaciones de producción capitalistas y en las transformaciones en la reproducción doméstica.

Algunos avances importantes fueron realizados por Belli (2005) con relación al significado de la relación de asalariamiento para Valle Grande en la Provincia de Jujuy, en la diferenciación entre lo que es considerado o no trabajo, respecto de las "actividades" domésticas femeninas, y en otro contexto, por los trabajos de Taussig en Bolivia y Colombia, sobre la concepción de la "riqueza" y la creencia en el diablo.

Es posible, sin embargo, afirmar que el disciplinamiento que implica la inserción como trabajadores asalariados, a pesar de los mecanismos de coerción directa utilizados en este momento, genera

nuevas formas de diferenciación/identificación socio identitarias y una ruptura de la espacialidad circunscripta al mundo rural.

En consecuencia el desarrollo de las relaciones sociales capitalistas, con las características de subsunción indirecta genera al mismo tiempo, una espacialidad estructural que integra desde el control de la mano de obra, las formas de reproducción social ligadas a la producción domestica dispersas en distintos ambientes, pero también recorridos socio espaciales ligados a lo laboral que también integra, pero desde otro lado, los lugares de residencia originarios, los centros urbanos y los espacios productivos.

Esta otra formación de la espacialidad constituye una de las condiciones de los procesos resistentes.

Por otra parte, el avance de la estatalidad, sobre todo del sistema educativo, tiende a la formación de una ciudadania precaria y subordinada, generadora de muchos de los estigmas que pesan sobre los pueblos indígenas.

Estas condiciones generadas desde la consolidación de una nueva hegemonía del capital local tienen poder estructurante sobre la formación de colectivos sociales, la transformación de los habitus desde las prácticas, pero no como identidades sociales sustancialmente nuevas y distintas, sino como experiencias que producen escisiones en la formación de la subjetividad.

Arrendero o indígena con cierto dominio sobre su propias condiciones para la reproducción de su vida y la de su grupo inserto en un sistema disciplinario cuasi carcelario, en un espacio desconocido y hostil durante el momento de la zafra; trabajador sometido al cumplimiento de ordenes y a la arbitrariedad y violencia de los capataces devuelto a su grupo domestico, como dos situaciones existenciales que necesariamente quedan inscriptas en los cuerpos, y que la conciencia difícilmente pueda sintetizar como unidad, sin obturar el trauma.

Las categorías de “campesino con ocupación obrera” o semiproletario (Abduca, 1995) intentan unir conceptualmente experiencias que se presentan fragmentadas, y cuya fusión sólo es posible en el orden simbólico. Por el contrario, su representación como identificaciones incompletas, no acabadas, permite visualizar la complejidad del proceso que va acumulando ideales de identificación que por la condición de subordinación pueden generar acciones resistentes, pero que no terminan de materializarse en ningún colectivo social.

Las transformaciones sociales del peronismo y el proyecto desarrollista

El debilitamiento del imperialismo como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, también arrastra a la crisis a los sectores hegemónicos hasta ese momento en los países dependientes y las colonias, y posibilita la formación de nuevos bloques con ideologías nacionalistas, estatistas, industrialistas encabezados por sectores de la burguesía que ven la alternativa de desarrollo relativamente autónomo a partir de la transferencia de capital del sector agro exportador hacia el industrial.

Estos bloques, que se configuran de manera distinta según las características estructurales de cada país, en general incluyen a los sectores populares, a los cuales tienden a integrar bajo la forma de proletariado organizado, transformando así las relaciones sociales preexistentes.

Desde el punto de vista político toman la forma de movimientos amplios, heterogéneos y masivos que rápidamente desplazan a los partidos políticos tradicionales.

El peronismo es la representación en Argentina de estos movimientos, como el APRA en Perú o el MNR en Bolivia.

La frontera salto jujeña fue uno de los espacios más fuertemente transformados por la política peronista, primero porque era un reducto conservador que se enfrentó desde el primer momento a sus concepciones ideológicas, en especial el fortalecimiento de una burocracia estatal que interviniera en las relaciones sociales y el establecimiento de un sistema de regulación de tipo fordista, y segundo porque los ingenios acaparaban grandes contingentes de mano de obra que eran necesarios para desarrollar el proyecto industrialista.

La aplicación, aunque relativizada por las relaciones efectivas de poder y el estigma étnico, de la legislación que promueve el peronismo (Estatuto del Peón) implica un cambio sustancial en las relaciones de producción en este territorio, basado en la formación de los sindicatos que tendrán participación activa en este proceso, a través de violentas jornadas de lucha (Kindgard, A., 2001).

Esto conduce a un aumento de la salarización y a una relativa liberación de las imposiciones del pago de arriendo con trabajo, que permite la migración masiva hacia los centros urbanos en busca de mejores condiciones de trabajo o a otros espacios rurales como cosecheros.

A su vez obliga a los ingenios a tener que competir salarialmente por la mano de obra que antes tenía cautiva, y recurrir más fuertemente a los mecanismos de pago de deudas en los almacenes de los lugares de origen con trabajo a través de una red de contratistas, que por otra parte será la base de la clientelización política.

Este proceso que aumenta el costo salarial conduce a una selección por calificaciones más exhaustiva y a la reorganización de la producción. La mano de obra indígena de origen chaqueño tiende a ser reemplazada por quebradeños, puneños, vallistos y migración boliviana. La forma de acumulación del capital pasa a formas de

mayor integración orgánica, y de la extracción de plus valía absoluta a la relativa.

Se produce un crecimiento de los centros urbanos regionales, con un aumento de la oferta de servicios y el comercio, así como un proceso de estatalización por el fortalecimiento de las instituciones frente a las políticas de los Ingenios.

La creación de Gendarmería Nacional señala la consolidación de la idea de frontera como límite nacional y faja de seguridad, y el establecimiento de YPF en Campo Durán y Altos Hornos Zapla en Palpalá fija la presencia del capitalismo de Estado, que reconfigura el mercado de trabajo y de consumo.

El desarrollo del consumo interno generado por el modelo de sustitución de importaciones, alienta también a la formación de un capitalismo agrario dirigido a este mercado, que en la región se expresa a través de la parcelación de tierras provenientes del capital maderero y que se orientarán a la producción frutihortícola, como son los casos de Colonia Santa Rosa (Serapio, 2005, Briones, 2006) y Fraile Pintado, que capturan parte de la mano de obra regional.

De esta forma, el territorio de frontera se va configurando con relación a dos polos, uno que va desde San Pedro en la Provincia de Jujuy hasta Orán en Salta hegemonizado por el capital agroindustrial azucarero, y el otro, con centro en Tartagal-Aguaray-Campamento Vespucio, dependiente de la empresa estatal de explotación petrolera. Las zonas altas, excepto por los emprendimientos mineros que funcionan también como enclaves, reciclaran en formas de producción doméstica y migración temporaria o permanente, que contribuirán a crear la imagen de reservorio de tradicionalidad.

Mientras el sector agroindustrial requiere para su crecimiento negociar o tejer alianzas con el poder político para la utilización de los recursos naturales (principalmente el agua) y controlar los conflictos con la mano de obra, las empresas estatales mantienen las

características de enclave extractivo, que utiliza servicios locales pero cuya fuerza de trabajo está constituida principalmente por personal especializado extraregional,

Aunque la caída del peronismo en 1955, restaura algunos privilegios políticos de los ingenios, sobre todo los referidos al control de los aparatos de represión y judiciales locales, las nuevas tendencias estructurales continúan hasta la década del setenta, cuando se produce una intensificación en la tecnificación, el incremento de la producción frutihortícola para el mercado interno y la expansión de la frontera agrícola desde el sur, principalmente de poroto y luego de soja (Trinchero, 1995) realizado por capitales extrarregionales que se desarrolla en grandes y medianas propiedades, utilizando mano de obra fundamentalmente proveniente de la población indígena chaqueña y criolla de Santiago del Estero, hacia tierras de menor productividad en el Dto. Rivadavia y General San Martín.

Si bien el modelo industrialista por sustitución de importaciones (ISI) comienza su decadencia en la década del 60, sobre todo a partir del proceso de diferenciación tecnológica entre la industria de capital nacional y las multinacionales y la progresiva apropiación por parte de las últimas de sectores dinámicos del mercado interno, como el automotriz, el ISI se mantiene hasta fines de la década del 80 (Neffa, 1998), recibiendo su más duro golpe de la mano de la dictadura militar del 76, que aumenta notoriamente el poder del capital financiero, la concentración y avanza fuertemente en el debilitamiento del poder sindical.

Para este momento, el territorio de frontera articulado por los ingenios desde comienzos del siglo XX, se encuentra claramente fragmentado por los distintos sectores de capital, que en algunos casos compiten por el control de la mano de obra durante períodos del año.

La cuestión de la gobernabilidad como problema central para el desarrollo del capitalismo en Argentina, domina la segunda mitad del siglo XX, y habilita la mayor presencia estatal como garantía del control territorial y poblacional. En este sentido, se debe comprender el fortalecimiento institucional en las "áreas de frontera", nombre con el cual el Proceso de reorganización nacional, la dictadura militar de 1976, creó una nueva jurisdicción supraprovincial y bajo control militar, en el marco de la doctrina de la Seguridad.

Esta geopolítica de fronteras continúa de alguna manera la preocupación desarrollista que domina durante los sesenta, que piensa el desarrollo desde una estrategia económica y militar (el desarrollo económico como garantía de seguridad en las áreas marginales), desde organismos como la CONADE (Consejo Nacional de Desarrollo) que plantea una política de polos de desarrollo y la ejecución de obras publicas.

No obstante, este incremento de la estatalidad no debería ocultar, que surge y se desarrolla justamente como medio de generación de las condiciones necesarias para la implementación de las distintas políticas de los sectores del capital, sobre todo frente al surgimiento en especial durante los años setenta y a fines de los noventa, de movimientos populares[25].

Esto señala justamente, que la estatalidad en los territorios de frontera no es producto de un desarrollo de la "conciencia nacional", sino que emerge en tanto condición necesaria para la ejecución de políticas económicas apropiatorias, y que lejos de constituir mecanismos regulatorios para el conjunto de la sociedad, más bien intervienen en el alivianamiento de los conflictos al interior de los

[25] Entre 1973 y 1976 se desarrollan tanto en Jujuy como en Salta importantes movimientos de protesta sindical tanto en los Ingenios Azucareros como en la minería. El caso más resonante fue la huelga en la Cia. Minera El Aguilar conocido como el aguilarazo que implico la toma de la mina por parte de los obreros y la expulsión de los administradores. Existe un libro publicado por el dirigente de AOMA, Avelino Bazan, que fuera secuestrado y luego desaparecido por la dictadura militar.

sectores hegemónicos y algunas veces, recuperando el sentido originario de las fronteras, cuidando al capital nacional en su competencia con las intenciones expansionistas de otras burguesías.

A diferencia de la primera mitad del siglo XX donde los capitales azucareros fundaban su estrategia en el control territorial, social y político; para este momento, los setenta, la producción de mayor valor económico integra circuitos básicamente extraterritoriales, que extraen valor para aplicarlo en otras partes del circuito, es decir que toman la forma de empresas más típicamente capitalistas, con relaciones de asalariamiento, donde la plus valía relativa tiende a tener preeminencia sobre la absoluta, y que por lo tanto, requiere menos coerción directa sobre la mano de obra, tendiendo a escudarse en los marcos "legales" regulatorios. Una consecuencia de esta política empresarial es el progresivo desprendimiento de los lotes para trabajadores transitorios y permanentes, algunos de los cuales son cedidos al estado para el establecimiento de ciudades con lo cual las empresas se liberaban de la "responsabilidad social" de tener trabajadores al interior de sus propiedades[26].

Es en este nuevo escenario, que la política de fronteras aparece como una cuestión eminentemente estatal ligada a la Doctrina de seguridad nacional, que junto a la represión de la "guerra interna" y las hipótesis de conflicto externo, viene a garantizar la expansión del frente agrario sobre las economías domésticas campesinas e indígenas, ya no para utilizarlas como fuerza de trabajo, sino para apropiarse de su territorio. Entre 1974 y 1980 (Cafferata: 1988) solamente en el Departamento General San Martín la producción porotera se multiplicó por veinte (20.000 has.), con foco en la

[26] Boasso (2004) estudia el caso de la Comunidad La Loma en San Martín del Tabacal, que fue localizada en Hipólito Yrigoyen, ciudad que fue fundada justamente durante el gobierno peronista como parte de la autonomía que van tomando los trabajadores en su capacidad de movilidad.

localidad de Embarcación, y sobre tierras que no estaban anteriormente cultivadas.

Esta nueva actividad agrícola, parcialmente mecanizada, sólo ocupa mano de obra en forma masiva por alrededor de sesenta días por los meses de mayo y junio, y por lo tanto no constituye un atractivo significativo para la población local, por las condiciones de explotación del trabajo, y porque compite con otras opciones para la reproducción doméstica (Gordillo: 1995).

Para estos dos últimos momentos de la estructuración de la territorialidad se elaboraron dos modelos que dan cuenta de su funcionamiento.

Uno, fue el desarrollado por R. Bissio y F. Forni (1976) a mediados de la década del 70, donde se interesan por "el desequilibrio espacial resultante del desarrollo capitalista y de las diferenciaciones que introduce en el sistema productivo y la estructura y dinámica ocupacional", en base al estudio de un caso, el Ingenio San Martín del Tabacal, como polo de desarrollo.

El área de producción azucarera es una excepción respecto de la marginalización a las que el modelo agro exportador pampeano somete a la mayoría de las producciones agropecuarias que delinea la estructura regional argentina, vinculada al crecimiento del mercado interno en Buenos Aires por la inmigración externa, cuyo punto culminante fue la construcción del ferrocarril, como condición para el despegue agroindustrial.

La intención de los autores es mostrar como el modelo de desarrollo a partir de los polos no constituye una alternativa de desarrollo regional por cuanto "el producto de la actividad se consume fuera de la región y no se invierte capital en otras actividades que no sea la principal del polo de crecimiento. El único efecto multiplicador zonal sería los ingresos de los trabajadores, pero este efecto se diluye porque la misma empresa prácticamente monopoliza la venta de productos de

consumo; por otra parte, se genera un patrón de desarrollo dependiente, donde áreas agrícola ganaderas de muy baja productividad interaccionan con el enclave a través de migraciones estacionales de fuerza de trabajo.

El área de enclave organiza espacialmente la región, extendiéndose hasta zonas tan alejadas como Catamarca y los valles Calchaquíes en tanto polo de atracción de mano de obra, cuyo bajo o casi nulo costo constituye la base de la prosperidad del Ingenio, junto a políticas proteccionistas que mantienen el precio final del producto alto como parte de los procesos de negociación política de las burguesías agroindustriales azucareras y las pampeanas.

El trabajo de Bissio y Forni muestra como el desarrollo del Ingenio produce el reordenamiento territorial y demográfico regional según las necesidades de mano de obra, la integración de tecnología y las condiciones políticas nacionales, generando la reestructuración de los modos de reproducción tanto de la población indígena chaqueña y guaraní, como de la campesina de las zonas altas. En este sentido diferencia las áreas satelizadas, donde el ingenio compra o arrienda la tierra, y obliga a los antiguos arrenderos a participar de la zafra, y las áreas de economía tradicional, donde la población se ve compelida a la participación en los trabajos estacionales como consecuencia de causas estructurales (escasez de recursos productivos básicos: tierra y agua) que impiden sostener el crecimiento demográfico y obligan a la migración.

Así mismo, cuando el ingenio se tecnifica permite el desarrollo de lo que los autores denominan un área capitalista paralela, fundamentalmente frutihortícola, dirigida al mercado interno, en tierras pertenecientes a otros sectores del capital, en este caso maderero, por la liberación de mano de obra.

La conclusión es refutatoria de las propuestas de los polos de desarrollo como alternativa para reestablecer el equilibrio regional,

en tanto se demuestra que el polo monopoliza la capacidad de inversión e innovación, mientras las áreas satelizadas y de economía tradicional se ven empobrecidas y pierden población. Por otra parte, la movilización de mano de obra no establece relaciones de tipo específicamente capitalista, sino que prevalece el trabajo precario.

Este trabajo es un aporte sustancial en la comprensión de la articulación espacial intrarregional y las relaciones de dominación que establece el polo de desarrollo sobre las otras áreas. También avanza en demostrar como hasta la tecnificación en las décadas del 60 y 70, el principal recurso de capitalización fue la sobreexplotación de los trabajadores. Sin embargo, no profundiza en los mecanismos extrarregionales que son constitutivos del sistema espacial, ni en los distintos niveles de conflictividad en torno a la territorialidad que caracterizaron gran parte de la historia del desarrollo del capitalismo en el NOA.

En este sentido, los agentes sociales se consideran sobre determinados por las políticas de los ingenios, y no considera la relevancia que desde el peronismo tiene la mediación del Estado y los sindicatos.

Rutledge (1987) discute las teorías del colonialismo interno y de la “sociedad dual” referenciadas al desarrollo del capitalismo en Jujuy. En el texto se demuestra claramente que si bien la industria azucarera y la minera producen un crecimiento económico medido en términos de producto bruto geográfico para la provincia, no genera beneficios locales en tanto no son distribuidos ni reinvertidos en otras ramas diversificadas de la producción.

Por otra parte, demuestra que el éxito de la industria azucarera se relaciona fundamentalmente con la temprana alianza de los terratenientes de las provincias de Tucumán, Salta y Jujuy y la burguesía porteña, en la lucha contra las montoneras, y la constitución del estado nacional, que les permite ubicarse

tempranamente en el régimen de sustitución de importaciones. De esta forma, sostiene el autor, es el proletariado de los grandes centros urbanos el que debe abonar los mayores costos del azúcar, que se transfieren a los terratenientes jujeños. Así, el desarrollo del capitalismo produce la integración de las economías agrarias a través de un proceso de proletarización o semiproletarización, pero la condición de "capitalismo dependiente" estructuralmente impide al sistema proveer trabajo asalariado estable.

De esta manera introduce como variable significativa del sistema de regulación, la consideración del valor de la producción en el mercado que está fijado no por las reglas de la oferta y la demanda, sino por la negociación política.

El texto de Rutledge demuestra entonces una doble vía de maximización de las ganancias del capital, una que podríamos denominar intrarregional que tienden a la reducción de los costos de la mano de obra y otros factores como tierra y riego; y, otra, extraregional, que paga fundamentalmente el proletariado urbano en los sobre precios del producto.

Por lo tanto, la garantía de la economía política de los ingenios azucareros reside en la participación en el bloque hegemónico nacional y en el control de la política provincial.

Sin embargo, estos dos modelos toman una perspectiva unilateral, desde la lógica de la producción de la espacialidad del capital, y reduciendo la significación de la existencia de otras ramas de la producción en desarrollo, el poder de mediación del estado y la generacion de acciones resistentes.

En este sentido, el modelo de Trinchero (2000) sobre las formaciones sociales de frontera que aplica al Chaco Central se muestra más fecundo.

En este análisis la configuración territorial es producida por la valorización que desarrollan distintos sectores del capital,

fundamentalmente con relación a la fuerza de trabajo disponible, que permite en cada momento histórico formas particulares de transferencia de valor.

Es la dinámica apropiatoria del capital, contradictoria y heterogénea, sobre los modos de producción y reproducción preexistentes, la que explica las formaciones económico sociales particulares, junto a "las respuestas de los sujetos sociales concretos como un emergente de la relaciones entre dicha dinámica y la capacidad constitutiva y resistente del trabajo frente a los intentos de su domesticación funcional" (Pág. 360).

Desde esta perspectiva la lógica constitutiva de los territorios desde los distintos sectores del capital en cada momento histórico, sigue el derrotero de la maximización de las ganancias, cuya fuente principal es la extracción de plus valía, y por lo tanto se sustenta principalmente, en el control de la fuerza de trabajo, pero este no es mecánico, ni necesario, sino que se resiste dialécticamente, y por lo tanto, es constituyente de distintas formas colectivas de identificación que se encarnan en la contradicción.

Tomando esta perspectiva, los procesos de movilización y sindicalización del peronismo, y la represión y resistencia posterior en los ingenios y las minas, así como las opciones que se abren en los grupos domésticos rurales frente a la disminución de la presión de los mecanismos de coerción extraeconómica (vender "libremente la fuerza de trabajo, migración permanente o transitoria, campesinizarse) añaden nuevas experiencias prácticas para los sectores subalternizados en el proceso de formación de su conciencia.

El peronismo como significante funciona como un designante rígido (Zizek, 2003), el acolchado ideológico donde toma sentido la identificación simbólica, el ideal del yo. Es el lugar semántico donde las diversas experiencias sociales, materializadas en recorridos laborales, pueden ser nominadas en contraposición a la coerción

extrema del sistema de regulación de la mano de obra impuesta por los ingenios azucareros. Es el modo como quisiéramos que los otros nos vieran.

Este explicación da cuenta, por ejemplo, del fervor con que se festeja el 1 de mayo, como el "día del obrero" en muchos espacios rurales del NOA. Belli (2005) describe uno de estos festejos en Pampichuela en Valle Grande en la Pcia. de Jujuy, donde en realidad la celebración no remite a la inserción de los participantes en el trabajo asalariado, experiencia que por otra parte, como señala la autora, se relaciona con relatos desgarradores, ni tampoco con una situación actual donde la mayoría son ganaderos o desocupados que realizan tareas temporarias a través de los planes de empleo.

Es un montaje que les permite constituirse (ficcionalmente) como ya estaban constituidos por el deseo del otro: mano de obra potencial a disposición de los requerimientos de los contratistas y capataces del Ingenio. Coherentemente, como puntualiza Belli, el héroe local, Lucas Lemos, era un comisario-capataz del Ingenio Ledesma que "enderezaba a los jóvenes a latigazos".

Así, el festejo plantea una doble vía de identificación, como recuperación colectiva de una experiencia social, que los unifica como productos estructurados desde una práctica, pero a su vez, como imagen producida por la mirada del "gran otro".

El peronismo justamente remite a ponerle una denominación común a un conjunto de experiencias sociales heterogéneas y muchas veces contradictorias, pero que aluden a la integración a un sistema social único por dos recorridos: la pertenencia a la nación y la ciudadania lograda por la inclusión dentro de alguna de las categorías sociales aceptables, el capital o el trabajo.

En este sentido, si durante el proceso de despegue de los ingenios azucareros primo un mecanismo de identificación basado en la segmentación étnico laboral que reproducía en los lotes la

organización transplantada desde los lugares de origen y que se afirmaba en la diferencia, desde el peronismo la política de conchabo de zafreros tiende a tercerizarse bajo la responsabilidad de los contratistas y a limitar la migración del grupo familiar completo. Así mismo, se organiza un nuevo sistema basado en las colonias multiétnicas, que pensado desde la lógica del control iba a limitar la capacidad de organización sindical (Whiteford, 1981).

Este proceso, junto con la ampliación de los circuitos cosecheros, contribuye a la formación de colectivos de identificación de base más social que étnica, que incluye muchos casos de mestizaje biológico.

Sin embargo, seria ilusorio pensar que unas experiencias borran a las otras. En la medida que los procesos de identificación aparezcan como producciones naturales, surgidas de actividades en común, en si, sólo opacan, formas anteriores, como plantea Rivera Cusincanqui con los conceptos de memoria larga y corta. Tampoco, preserva en estado puro identidades primordiales.

Producen fragmentaciones que emergen en el orden simbólico, pero que se resisten a salir de su condición de haber sido creadas por el deseo del otro. Se acumulan como traumas, que sólo pueden ser resueltos por el incierto transito emancipatorio del en si al para si.

El capitalismo flexible

La dictadura militar del 76 genera las condiciones internas acordes a la hegemonía mundial del “proyecto neoliberal” fundamentalmente en dos aspectos: la preeminencia del capital financiero y la desarticulación de las organizaciones populares a través de la represión generalizada, en especial del movimiento obrero.

En este sentido, el NOA es un espacio paradigmático con relación a la articulación entre el poder represor del Estado militar y el capital, cuyo caso más conocido es la noche del apagón en Libertador General

San Martín, donde la gendarmería y el ejército utilizan la logística de la Empresa Ledesma para secuestrar y asesinar a los militantes sindicales combativos.

Tal como lo muestra Belli (2005) las huellas de la represión ingresan hasta los espacios mas “aislados” del NOA, a través de una política de terror que tiende a la aniquilación de los niveles más privados de la autodeterminación del sujeto. Prohibiciones tales como la de producir chicha, obligación de embanderar los frentes de las casas en las fechas patrias, el control “cuerpo a cuerpo” en las pequeñas ciudades y pueblos donde la cara de un pariente es la de un represor o un delator, son algunas características que contribuyeron tanto a la negación social de la represión como a la desmovilización, y aún, a cierto consenso que tuvo el accionar militar hasta no hace mucho tiempo.

Cabe recordar que Ulloa, interventor militar en la dictadura, fue elegido gobernador en Salta en la democracia, y que el Movimiento Popular Jujeño, cómplice civil de los militares, tuvo importantes performances electorales.

Aún cuando en el período alfonsinista existe la intención de reconstitución de un bloque industrialista dirigido hacia el mercado interno y de capitales nacionales, ni las condiciones políticas ni las relaciones de poder económico posibilitarán este proceso. Por el contrario, la década del noventa será el momento de gloria para la aplicación ortodoxa del denominado modelo neoliberal.

El debilitamiento de la producción agrícola destinada al mercado interno invadido por productos importados de menor costo, la incorporación de paquetes tecnológicos y el alto costo de la financiación interna, junto al proceso de privatizaciones (YPF) condujeron a la reestructuración de las relaciones capital – trabajo, y de las formas de valorización espacial tanto por parte de las economías domésticas como del capital, que deposita en la

responsabilidad del Estado la reproducción de la mano de obra a través de los distintos programas asistenciales.

Desde el punto de vista del mercado de trabajo hay un incremento importante de la desocupación y de la precarización en las formas de contratación (tercerización o subcontratación, menores tiempos, contratación por tarea, utilización de mano de obra boliviana con salarios apenas superiores a los de ese país – aproximadamente el 70% del jornal del peón rural argentino durante la convertibilidad-, no pago de las cargas sociales, expulsión de los trabajadores con vivienda en las plantaciones). Desde el punto de vista de la producción, se desarrolla un incremento de la productividad por la utilización de paquetes tecnológicos, aún en detrimento de la productividad del suelo, con el horizonte de la incorporación permanente de nuevos espacios para la producción, con el consiguiente aumento de los desmontes.

La característica de complejos agroindustriales o agro exportadores de la producción hace que los beneficios directos o indirectos de la producción se filtren hacia fuera. (Rofman: 1999)

La reproducción tanto a nivel doméstico como del capital en la última década está dada por la transferencia que se realiza desde el Estado a través de los programas sociales: al capital le garantiza la extracción de más plus valía absoluta por el abaratamiento del salario generado por la alta desocupación, concentración de mano de obra en núcleos intermedios, y la reproducción parcial de los grupos domésticos quedan a merced del asistencialismo que fortalece las redes clientelares, las que a su vez apuntalan el sistema político que garantiza el accionar del capital.

El aumento de la desocupación es correlativo de la mediación política de la cuestión social, con un movimiento hacia el desarrollo de la Sociedad Civil como vehiculizadora de los fondos destinados a los distintos programas sociales de asistencialismo por lo menos hasta

fines de los noventa, donde existe un retorno al control estatal por la vía de los denominados planes Trabajar, primero y Jefes y jefas de hogar, después.

Estas políticas de “inclusión” social son una de las características más notorias del capitalismo flexible en Argentina. Ligadas a la descentralización del Estado, a su municipalización, le otorgan relevancia a la cuestión local, que se verifica en los movimientos migratorios hacia los centros urbanos intermedios donde se ejerce efectivamente el control social.

Stumpo (1992), desarrolla el análisis económico de la generacion y distribución de PBI en la Pcia. de Jujuy entre 1960 y 1990, esto es durante el periodo de tecnificación de los ingenios azucareros. La conclusión a la que arriba es que en este proceso se produjo “el fortalecimiento de la posición hegemónica de Ledesma SAAI y la enorme expansión del sector publico”, y considera que esta “política del estado provincial ha sido funcional, en cierta manera al fortalecimiento de Ledesma. Frente a la evidencia de que el crecimiento de esta empresa no produce un verdadero aumento de la ocupación y por el contrario, contribuye a la expulsión de fuerza de trabajo del Ramal (hecho, este ultimo, que hemos comprobado con el análisis de los movimientos de la población), el estado provincial se limita a absorber la mano de obra excedente, en lugar de intervenir con una política industrial activa” (Pág. 107).

Estas conclusiones introducen dos cuestiones que van a ir tomando mayor relevancia desde los noventa para la Provincia de Jujuy: el carácter concentracionario de la propiedad de las tierras productivas y el crecimiento económico de una sola empresa; y la asociación estado-capital en la política de “contención social” a través del empleo publico.

Este análisis preanuncia la crisis estructural en que va a transcurrir la provincia la década del noventa, y la “nueva lógica” del ajuste del

capital que hemos caracterizado (Belli y Slavutsky, 1996) como la transferencia al estado de los costos de reproducción social.

En este trabajo, puntualizábamos un conjunto de factores que marcaban la aparente paradoja de que cuanto más simulaba la política de los diferentes gobiernos desentenderse de las funciones productivas y la prestación de servicios (privatización, tercerización a ONGs), más ostensiva era su presencia en las formas de reproducción social.

De esta manera, la desocupación generada en el caso de la provincia de Jujuy por la crisis de la minería, las privatizaciones y la tecnificación, redundaba en la clientelización política por la vía doble del empleo publico y los programas sociales, convirtiendo a este mecanismo en el principal sostenedor de la reproducción social, a tal nivel que para el Censo del 2001, el 15.6% de la población económicamente activa de los departamentos sin población urbana de la Provincia de Jujuy ingresaba en la categoría de desocupados, esto es que se constituía como demandante de trabajo remunerado.

Así, durante los noventa, la reproducción social en las zonas rurales de baja productividad muestra un mecanismo de bajo costo que no tiende a la “inclusión” por vía de proyectos “modernizadores”, o como mano de obra asalariada, sino a la segregación, que contemple una relación costo beneficio adecuada para el capital y el estado medida en términos de los recursos mínimos indispensables para lograr un máximo de control social.

La ecuación programas sociales/asistenciales más algunos recursos prediales (cultivo para consumo y venta de una cuota mínima de la producción) resulta económicamente rentable para un estado que al mismo tiempo que abandonaba la conducción política, economía y social del conjunto de la sociedad, se hacía cargo de la reproducción social en el límite de la subsistencia de quienes quedaban afuera del ajuste estructural de los capitales concentrados.

Desde esta perspectiva, se puede definir una construcción "administrativa" de la territorialidad por la cual la tendencia es hacia el fortalecimiento de los conglomerados rurales y ciudades intermedias, como espacios donde la maquinaria clientelar-asistencial pueda controlar con mayor eficiencia el conflicto social o éste se manifieste a menor escala.

Sin embargo, los procesos de diferenciación social que se producen en estos espacios producto del tamaño de las posesiones/propiedades prediales y la inserción de miembros de los grupos familiares en el empleo publico o programas asistenciales son fuente tanto de tensiones sociales como de la constitución de colectivos de identificación construidos en la demanda y que son la base de los movimientos sociales territoriales y étnicos.

En este sentido, en esta etapa de la historia del capitalismo, en los espacios rurales del NOA, la relación capital-trabajo aparece fuertemente mediada por la función asistencial del estado que garantiza la reproducción de la mano de obra sin costo para el capital, al mismo tiempo que su disponibilidad, por el carácter transitorio y arbitrario de la asistencia, para la demanda precaria y temporaria de trabajadores que realiza el capital agrario (poroto, tabaco, frutihortícola y en menor medida soja), agroindustrial (zafra de ingenios menos tecnificados), extractivo (minería e hidrocarburos) y de servicios (gastronomía y hotelería).

La lucha por la distribución de estos recursos asistenciales forma parte de los movimientos de desocupados que caracterizan a gran parte del NOA, con enfrentamientos violentos en muchos casos (Libertador General San Martín, General Mosconi, Tartagal) y la modalidad de cortes de ruta como forma de demanda.

En términos generales, la política del capital flexible en el espacio fronterizo del NOS se trata de un proceso de revalorización territorial (Reboratti, 1992) que entiende la frontera de expansión como "vacía",

ligada al proceso conocido como la revolución verde que valorizó los productos agrícolas en el mercado internacional.

La forma de expansión empresarial en el NOA se basó en “la ecuación tierras baratas/ tecnología agresiva / recursos ambientales inestables / altos precios de los productos, lo que daba como resultado la capitalización rápida y la amortización veloz de los costos inmobiliarios, pero también la destrucción de la base natural productiva. El resultado de esta racionalidad fue que, para que el proceso fuera eficiente, el productor debía disponer de un capital de tierras muy grande, mucho mayor que el que efectivamente utilizaba. Esto le permitía renovar continuamente su área de producción, abandonando la tierra a medida que esta bajaba sus rendimientos (unos ocho años al nivel de tecnología comúnmente utilizada) y poniendo otras tierras a producir” (Reboratti, 1992:28).

Este sistema no es adecuado para pequeños y medianos productores, de tal manera que derivó en un proceso de concentración de la tierra en manos de empresas extrarregionales en gran parte de los casos que evitan utilizar los campos como lugar de residencia de los trabajadores, desplazándolos hacia los centros urbanos.

Este proceso fue promovido por el Estado a través de la ley de fomento de tierras áridas y semiáridas a fines de los 70 que preveía exenciones impositivas logrando que unas 66 empresas adquirieran 135.000 hectareas (Reboratti, 1992). Entre 1973 y 1985 en el Umbral del Chaco se desmontaron 950.000 hectareas.

El otro proceso de valorización territorial, tiene que ver con el turismo masivo hacia las zonas “rurales”, planteadas como “naturales” e investidas de exotismo, cuyo caso más claro que se analizará más adelante es la patrimonializacion (declaratoria de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio Natural de la Humanidad por UNESCO) que deviene en un negocio inmobiliario relacionado con circuitos turísticos internacionales.

Este proceso implica también el despojo de tierras a campesinos y la instalación de servicios turísticos, con centro en la ciudad de Salta, desde sectores del capital local vinculados a los sectores financieros internacionales.

Como contrapartida, y con el impulso que significaron las conmemoraciones de los Quinientos Años de la invasión española se produjo una visibilización de la resistencia de los pueblos indígenas que facilitó la organización de movimientos territoriales y de cuestionamiento a las políticas étnicas de los estados nacionales, sobre todo desde la sublevación de Ejercito Zapatista de Liberación Nacional, los procesos insurreccionales en Bolivia y en Ecuador.

En el NOA, aunque aún en estado incipiente y con fuertes interferencias del clientelismo político, las movilizaciones de los pueblos wichi y kollas en Salta, y las demandas territoriales en la puna jujeña, dan cuenta de este proceso y enfrentan las políticas apropiatorias de los sectores concentrados del capital que provienen de las nuevas formas de valorización.

Estas luchas tienen la característica de girar en torno a políticas espaciales, y derivan en espacializaciones que emergen desde experiencias que recuperan las prácticas comunitarias y cuestionan la lógica de la propiedad privada.

En este sentido, la disputa por el territorio se constituye en uno de los ejes centrales de cuestionamiento a la desterritorialización del capital flexible, y es uno de los lugares de confluencia de los movimientos sociales actuales.

De esta manera, la configuración espacial se constituye también desde las resistencias y las luchas de los oprimidos, que justamente le otorga la condición de heterogeneidad y expresan las contradicciones estructurales.

Desde el Malón de la Paz y las luchas de los sindicatos azucareros hasta las demandas por la tierra de los pueblos indígenas y los cortes

de ruta de los movimientos de desocupados, pasando por el contrabando hormiga, la historia del familiar o las distintas formas en las que la reproducción de la vida se traduce en la vulneración de las normas impuestas, cada lugar se convierte en un campo de disputa que construye la historicidad específica.

En esta perspectiva, el desafío del conocimiento social consiste en poder identificar esta complejidad constitutiva, por la cual el capital, el estado, los sectores populares y los pueblos indígenas[27], en tanto agentes principales, espacializan sus políticas, se expanden o retraen, y construyen historia.

Narrativas fronterizas. Agentes y territorio

[27] Con la democracia, ingresan los derechos humanos como política de Estado, acompañando los cambios en la política indigenista internacional que se incrementan, a partir del VII Congreso Internacional Indigenista (Slavsky: 1992). Desde la década del noventa, el asistencialismo focalizado instrumentado por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, que se convierte en el gestor oficial de los créditos de los organismos internacionales, se inicia una etapa de institucionalización de los pueblos indígenas que incluye entrega de tierras, programas de educación bilingües, entrega de documentos de identidad, proyectos de desarrollo participativo y de infraestructura, apoyo de ONGs., construcción de redes intercomunitarias, que coadyuvan a su visibilización, la peculiaridad de su problemática respecto de los otros sectores oprimidos de la sociedad, su importancia demográfica relativa en la región, junto a los intentos de cooptación, instrumentación política y clientelización, así como también la aparición de Organismos indígenas transnacionales como la APG o la Asamblea del Pueblo kuyana aymara.

El resultado de estos recorridos fue la concreción de un conjunto heterogéneo de situaciones para los pueblos oprimidos y explotados:

- Poblaciones indígenas campesinizadas y nacionalizadas, incluidas bajo las formas organizativas del estado, aunque manteniendo control territorial y algunas tradiciones indígenas tanto a nivel simbólico (rituales, creencias), como en el desarrollo de sus prácticas agrarias y conocimientos de la naturaleza.
- Poblaciones indígenas y otros sectores populares instaladas en barrios precarios urbanos, ya sea en forma de misiones, o como producto de la conversión de los antiguos lotes en centro urbanos o por procesos migratorios.
- Poblaciones indígenas que viven en antiguas misiones o reducciones, en forma de comunidad en medios rurales o periurbanos, donde han preservado formas propias de organización y el idioma, con distinto grado de ingerencia y control de las organizaciones religiosas tutelares. Estas están asentadas sobre tierras fiscales o con títulos de propiedad en general confusos, o en tierras privadas[?].
- Poblaciones indígenas en tránsito fronterizo.

En cada una de las territorialidades indígenas se fueron construyendo historias de la etnicidad, basadas en la experiencia y en la memoria, más o menos ocultas según las fuerzas coercitivas que aplicara la dominación, su capacidad de sostenerlas temporal y espacialmente, pero verificables en la vida cotidiana, en el desarrollo de lógicas prácticas y en la acumulación de conocimientos sobre el opresor que permitieron la reproducción de la vida.

En la frontera, la espacialidad, la construcción social del espacio se relaciona no sólo con la producción y la reproducción social sino también con la creación de la estatalidad. Como en todas las sociedades de pequeña y mediana escala, las relaciones sociales son cara a cara, están nominadas, y todas las acciones están mediadas por el conocimiento previo y las consecuencias posibles en términos personales.

En este sentido, existe una conciencia práctica que en cierta forma determina el lugar en el espacio social y físico que le corresponde a cada uno, y las posibilidades de su trasgresión.

Como ilustración, sintetizamos algunas formas prácticas de construcción social tomadas de nuestros trabajos de campo en el umbral del chaco, fundamentalmente con comunidades chane, guaraníes y wichi.

Las formas prácticas de la estatalidad: Orden – autoridad – control

En los territorios de frontera, las dos instituciones que representan más nítidamente la estatalidad son la gendarmería y la aduana. Son instituciones desancladas (Giddens, A. 2000), despegadas de sus contextos efectivos de interacción que emiten claras señales simbólicas y materiales, para imponer el control práctico y normativo del Estado, aún por encima de los intereses provinciales o locales.

La gendarmería es una institución de subalternización, su actuación es similar a la de un ejército de ocupación: compuesta por efectivos provenientes de cualquier otra región del país, se desenvuelve en ámbitos propios, cerrados, su comportamiento es hermético y sus acciones aparecen regidas por una lógica codificada y arbitraria.

Sin embargo, como ejército colonial, busca consenso y complicidades. Por un lado, con algunos actores locales del poder político y económico donde los intercambios recíprocos contribuyen a la

flexibilización de la frontera al mismo tiempo que garantizan el posicionamiento social de la oficialidad. Se constituye en estas interacciones sociales cierto enclasamiento de la estructura de mando de la gendarmería.

Por otro lado, como toda institución con recursos propios y poder simbólico y efectivo, genera expectativas laborales y transacciones no formales a través de las cuales se amplía el ámbito de legitimación e influencia (y también captación de información y control) de la institución.

Desde este lugar, al mismo tiempo que generan un discurso de formación de la nacionalidad, contribuyen a la reproducción de los mecanismos estigmatizantes.

El gendarme y el aduanero son los actores sociales que expresan el discurso orgánico del Estado, y por lo tanto son operadores prácticos de la estatalidad. Sus actuaciones histórica y actualmente son comprendidas como las expresiones más nítidas de la imposición al poder local de una ideología de nación, y pragmáticamente establecen criterios de demarcación y marcas identitarias ostensivas de aquel que, como observado, se muestra y presenta como argentino o extranjero, regulan los movimientos, fijan la legalidad práctica. Simultáneamente, estos agentes despliegan su vida cotidiana en la frontera, y no están excluidos de las relaciones sociales y de poder locales.

Sin embargo, estas instituciones son las que encarnan con menos fisuras el discurso ideológico de la nación, y sus prácticas muestran como desde el estado los sectores hegemónicos ejercen poder subalternizante.

Es posible modelizar la actuación institucional:

Una primer imagen es la del gendarme distributivo con los “paisanos”, que por “colaborar” con la limpieza de los puestos “se traen un poco de ropita o zapatillitas” (Belli- Slavutsky, 2004)

“Ellos nos piden que nuestra comunidad sea organizada, que seamos nativos de aquí, que no mintamos, que no nos metamos en líos y así no nos molestan y nos dan ropita”.

La denominación como chereque ú (hermano menor) por parte de los gendarmes venidos de Misiones y Corrientes a los indígenas guaraní parlantes denota el sentido paternalista y discriminatorio, parte de la misión civilizatoria del Estado.

Otra práctica institucional típica está ligada a la custodia del capital privado o a la represión, como acontece en el ingreso a Acambuco, una reserva natural convertida en área de exploración y explotación gasífera y petrolera, donde la gendarmería custodia el ingreso junto a la seguridad privada de la Pan American Company; o durante las movilizaciones populares que tuvieron su punto culminante en el 2000 con la toma de la comisará de Tartagal, después de lo cual la gendarmería actuó sistemáticamente como fuerza de represión interna.

Al mismo tiempo, existe un rostro integrativo y más ligado a la nacionalización de la frontera como fueron los episodios de diciembre del 2000, poco tiempo después de la revuelta popular de Tartagal, cuando un escuadrón de gendarmería recorrió las comunidades aborígenes a lo largo de la ruta 34, con la oferta de integrar a la “Fuerza” a dos miembros de cada comunidad y solicitando a cada cacique los nombres de los postulantes.

La justificación era doble, por un lado colaborar con las comunidades en el plano laboral y por el otro, participar del proceso de “construcción de la Nación”.

Esta propuesta es una buena síntesis del significado de las instituciones de estatalidad: por un lado se reconoce la desigualdad y la diferencia, social y étnica, que es parte de la crisis y el conflicto; por el otro se plantea una fórmula de superación, la integración metonímica a una institución que representa la Nación, y es más, la

está construyendo. El nacionalismo aparece como una nueva/vieja fórmula de control social. (Gellner, P 1983).

A pesar de los discursos de integración regional con los países limítrofes que han dominado la escena política y económica durante los últimos años, en la frontera con Bolivia los controles aduaneros se han flexibilizado poco, ya sea por la no pertenencia de este país al Mercosur, ya sea por la importancia argumentativa que ha tenido el narcotráfico y el contrabando con relación a la seguridad interna, ya sea por la discriminación hacia el boliviano que se incrementó como consecuencia de la crisis del mercado laboral en la Argentina y la migración no legal.

En este contexto, la aduana de Pocitos fue asumiendo un rol de control no sólo de la carga, sino fundamentalmente de personas, y convirtiéndose en una institución civil con funciones muy ligadas a la seguridad nacional, fundada en el traslado de las hipótesis de conflicto con los otros Estados nacionales hacia los sujetos u organizaciones transnacionales que actúan fuera de las normativas.

Por su parte, la aduana expresa más nítidamente la diferencia nacional: *nunca se permite que un boliviano sea un par*, expresaba un aduanero. El sistema clasificatorio que utilizan los controladores denotan al mismo tiempo la diferencia nacional y de clase; se basa en en el tipo de documento y la apariencia. Distinguen al turista del vecino, a los bagalleros y pasadores argentinos o bolivianos, a los trabajadores temporarios bolivianos que vienen a Argentina a trabajar en las fincas.

“Sacar la mercadería” a alguien es una expresión pública de cumplimiento laboral: sostienen que el bagallero varón se resigna. La mujer pasante discute, “tira la bronca”. “Si te encontrás con un bagallo, te da satisfacción porque la enganchaste. Te da bronca porque la boliviana se pone prepotente”.

“Por cada seis bolivianas pasantes, ingresa un argentino. Las argentinas, habitantes próximas a la fronteras suelen pasar 4 o 5

camperas, 4 o 5 pantalones, zapatillas grandes, todo el cuerpo cubierto de planchas de hojas de coca, al verlas ya sabés (aproximadamente 4 o 5 kg. de hoja)".

- "Bolivianas ¿a ver la guagua? Y no hay guagua, hay una muñeca llena de coca".

Sin embargo cuando se endurece la aplicación de las normas de control hacia todos los sectores involucrados en el tráfico de frontera, aparecen más fuertemente enunciados los discursos sobre las ventajas de la integración.

La línea de frontera delimita los derechos y deberes de los ciudadanos a uno y otro lado, aunque la gente transita por ambos de forma contradictoria: el habitante argentino de la frontera discrimina al boliviano, que constituyen el 7 % de la población estable, diferencia a los provenientes del área andina, al que denomina "boliviano", de los de la zona baja a los que se refieren como "son de Bolivia, tarijeños, Cochabambinos, Santacruceños, etc.", excepto que los haya clasificado como indígena.

En ese caso, reproduce la clasificación laboral de los ingenios que claramente distinguía al chiriguano, por sus conocimientos de agricultura, de los demás pueblos a los cuales sencillamente los nominaba como "indios", que en el umbral del chaco es sinónimo de mataco, wichi.

Los contenidos simbólicos presentes en los discursos oficiales no tienen relación directa con las prácticas, por cuanto las representaciones y los discursos están fuertemente teñidos por la construcción ideológica de la nacionalidad que aquí toma la forma de defensa del territorio y defensa de la producción nacional, en tanto que las prácticas se construyen desde interacciones económicas, culturales y sociales, y desde los intereses, conflictos y contradicciones de los distintos sectores sociales al interior de cada nación. Así durante el período de las cosechas de las grandes fincas

argentinas, los controles se vuelven laxos para permitir el acceso de los trabajadores agrícolas bolivianos, un aduanero comentaba que en los momentos de cosecha, el 70% de los controles correspondían a documentos colorados (residentes bolivianos)

Las formas prácticas del capital: la regulación de la mano de obra

Para el capital la frontera es un espacio que sólo justifica inversión si se garantizan tasas extraordinarias de ganancia que provienen de tres factores principales: reducción del costo de la mano de obra, abaratamiento de otros factores de la producción como el valor de la tierra o franquicias impositivas o aduaneras.

El primero de estos factores es central para la asignación de identidades desde el capital, partiendo de la construcción ideológica hegemónica que una de las misiones del capital en los territorios periféricos es “civilizar a través del trabajo”.

En este sentido, las políticas de regulación de la mano de obra han intentado, en forma bastante contradictoria y de acuerdo con los intereses de cada sector en cada momento, asignar categorías clasificatorias e identificatorias a los distintos sectores sociales y grupos étnicos y “nacionales” que forman parte del potencial mercado de trabajo.

Estas políticas, que en forma genérica buscarían integrar trabajadores, proceden a través de una sistemática segmentación del mercado de trabajo, que proviene de la articulación de un conjunto de estigmas que asignan capacidades y posibilidades laborales acorde a una tipificación socialmente (la sociedad occidental blanca) construida.

Así, el discurso tiende a justificar desde el estigma, las formas concretas de contratación que en realidad sólo tienen la lógica del menor costo, y la consecuencia práctica de garantizar la reproducción

del sistema social sin grandes cambios, la perpetuación del enclasamiento del habitus.

“Los bolivianos son necesarios porque los indios (argentinos) son flojos”.

“No invertimos en mejorar las viviendas de los peones porque no las saben cuidar”.

“A un mataco hay que contratarlo para un trabajo puntual y sencillo porque son cortos”.

“Usamos contratistas porque ellos conocen a cada uno personalmente”.

“Si el estado quiere que los indios mejoren, que inviertan ellos (los políticos) primero”.

“Ahora, con los planes jefes no quieren trabajar”.

Cada una de estas sentencias, encubren distintas formas de precarización laboral y tercerización de las relaciones laborales, que crean y recrean permanentemente categorías identitarias desde el capital.

Desde esta perspectiva, el trabajador nunca es sólo un trabajador, viene cargado con un componente cultural que lo ubica en determinada posición social dentro de la subalternidad. En este sentido, el mecanismo fundamental de creación de identidades sociales, el trabajo, es un reproductor de las diferencias que se imponen como ideología hegemónica al conjunto de la sociedad.

Esta ponderación de los procesos de diferenciación estuvieron presentes en el modelo inicial de los enclaves azucareros, en los sistemas de contratación de YPF y las actuales empresas petroleras privadas, en las prácticas de las instituciones de estatalidad, e incluso en la diferenciación que se incentiva entre los desocupados entre indios y piqueteros.

Denota lo ilusorio de la movilidad social y fija territorialidades para la reproducción social.

Las formas prácticas de la reproducción de la vida: la frontera como recurso

“La frontera es una cosa nueva, nuestros antepasados eran Bolivianos, y después fuimos argentinos”.
“Cuando estás ahí, tener documento argentino te pone como si fueras de un bando”.
“Lo mejor es pasar desapercibido”.
“Los paisanos podemos estar aquí o en Bolivia, y en ningún lado somos extraños, nomás cambiamos un poquito la forma de hablar, más que nada en castellano”.
“Muchas veces da miedo ir a comprar del otro lado. Juntas unos pesitos, y cuando cruzas te sacan todo”.
“Nosotros pasamos siempre, tenemos familia en Bolivia, nos visitamos seguido”.
“Cuando se puede mandamos a nuestros jóvenes a estudiar al Izozo: enfermería, técnicas agronómicas”.
“Aquí siempre nos tocan trabajos temporarios, allá se gana poco, no conviene al cambio. Cuando conviene vamos”.
Este conjunto de afirmaciones hechas por distintos hermanos de varias comunidades plantean el significado de la frontera desde la subalternidad: arbitrariedad, temor, riesgo, estigma, explotación, uso pragmático cuando se dan las posibilidades.
Ponen de manifiesto que la construcción del significante frontera no es una creación de los pueblos y que la diferencia nacional es una intención hegemónica del capital y el estado, que sólo produce identidad en aquellos que de alguna manera se pretenden integrados.
Por el contrario, los sectores populares y los pueblos indígenas encarnan la imposibilidad del estado y el capital de garantizar la reproducción social en los territorios periféricos.

En este sentido, la frontera como límite nacional y contraposición de identidades requiere para su explicación, hacer referencia a otros sistemas de oposiciones o alteridades sociales y culturales que tienen como fundamento la apropiación territorial para la producción y transferencia de valor.

La frontera norte de Salta y Jujuy como síntoma

Según sostiene Zizek (1992), siguiendo la afirmación de Lacan, 'Marx invento el síntoma detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio patológico que desmiente el universalismo de los derechos y deberes burgueses. Este desequilibrio, lejos de anunciar la imperfecta realización de estos principios universales –es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior-, funciona como un momento constitutivo: el síntoma es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. En este sentido podemos decir que el procedimiento marxiano elemental de critica de la ideología es ya sintomático: consiste en detectar un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese campo logre su clausura, su forma acabada"[28].
El lugar donde Lacan descubre a Marx como el inventor del síntoma es en el análisis del fetichismo de la mercancía, en el hecho de que la libertad de vender la fuerza de trabajo, convierte al obrero en esclavo del capital, que los hombres en las relaciones sociales de producción son tratados como cosas.

[28] Para una discusión sobre el desarrollo del concepto de síntoma en Lacan se puede recurrir al trabajo de Zizek Del síntoma al sinthome en El sublime objeto de la ideología (1992), donde se plantea que el resultado final de la reflexión lacaniana es que el síntoma es el ultimo reducto de lo real, aquello con lo cual el sujeto deberá identificarse finalmente, para lograr el fin del trabajo psicoanalítico: tu, el sujeto, te has de identificar con el lugar en el que tu síntoma ya estaba.

¿Cuál es punto de ruptura que subvierte la construcción ideológica de un estado que se pretende integrado e integrador, democrático e igualitario, y que a su vez sea su constituyente?

Las fronteras, o por lo menos algunas fronteras que son simbolizadas como fronteras en las fantasías hegemónicas[29], tienen estas condiciones.

La frontera como campo conceptual es constitutiva del Estado, en especial la frontera con los pueblos indígenas para el caso argentino, que se legitimó no desde la recuperacion de sus "raíces", sino que fijo su "tradición" en el futuro (Quijada, 2004), en el proceso de "blanqueamiento" como garantía de "orden y el progreso".

Históricamente, la organización política de los estados nacionales se construyó por la legitimación del dominio territorial por parte de las burguesías en su proceso de conformación como bloque hegemónico en el desplazamiento del poder dinástico. Aparecen en Europa y América a fines del siglo XVIII junto con la ideología del nacionalismo, generadas por el impulso de la modernidad. El desafío fue construir una "comunidad" donde no existía (el proceso de re-etnización del nacionalismo) y crear un marco, un continente físico, donde realizar los proyectos (fantasías) que le dieran forma al desarrollo de las fuerzas productivas.

Las comunidades locales, los pueblos originarios, preexistentes, deberían subordinarse a una ley única, igualitaria para todos, a cambio de los beneficios que devendrían del desarrollo que era intrínseco a la modernidad.

En Argentina, como este proceso fue conflictivo, tanto en el espacio interior (guerras internas, montoneras, resistencia, campañas militares) como externas (guerras territoriales entre estados), en la "matriz" constitutiva de los Estados latinoamericanos (Funes y

[29] Algunos lugares, como la ciudad de Buenos Aires, que son técnicamente fronteras están forcluidas de este campo conceptual, a pesar de que contengan todos los dispositivos de control fronterizo: aduana, prefectura naval, gendarmería.

Ansaldi, 2004) aparece el racialismo como discurso legitimador, convertido en sentido común. “Establecido el perímetro de los Estados, hacia finales del siglo XIX, la urgencia por definir el volumen de lo nacional lleva a los intelectuales positivistas a precisar inclusiones y, sobre todo, exclusiones, a legitimarlas y fundamentarlas” (Pág. 452).

La negación, invisibilización, o identificación como obstáculo del progreso de los pueblos indígenas o criollos pobres fueron acompañadas por la política racial del trasvasamiento migratorio.

El fracaso de este proyecto, o por lo menos su incapacidad de exceder el territorio pampeano y algunos otros enclaves interiores, como consecuencia de la estrechez del proyecto burgués terrateniente para desarrollar las fuerzas productivas, deja a la mayor parte del territorio nacionalizado en manos de la “barbarie”, independientemente del control formal o efectivo en los enclaves productivos, generando el fantasma conceptual del dualismo, que durante mucho tiempo dominó la interpretación de la historia argentina.

Las fronteras son fronteras civilizatorias frente a los otros Estados latinoamericanos no blanqueados e internas, ocupadas por indios y criollos pobres en distinto grado de “domesticación”.

Sin embargo, y a pesar de las distintas políticas indigenistas de desindianización, las fronteras siguieron allí, en el lugar preciso donde el modelo integrativo ¿no pudo llegar con toda su fuerza o como condición constituyente del modelo productivo y legitimador de lo nacional frente a los otros?

Mientras terminábamos de escribir este capitulo (marzo de 2006) aparecían en los medios de comunicación nacionales, como si fueran novedades, dos noticias que de alguna manera se relacionan: la explotación de los migrantes bolivianos indocumentados en la producción textil en Buenos Aires y el desborde de los ríos en el noreste de Salta.

Ninguna de estas dos cuestiones es obviamente nueva.

La migración de los campesinos e indígenas bolivianos en busca de trabajo data por lo menos desde principios del siglo XX, y fue variando acorde a los requerimientos de mano de obra de los distintos sectores del capital agrario e industrial en Argentina y las condiciones de vida en Bolivia. Quizás el caso más dramático donde se articulan estas dos condiciones haya sido la migración de los guaraníes e izocenos durante y después de la guerra del Chaco.

Las rutas del Chaco salteño y Formosa son en general intransitable desde diciembre a marzo o abril, y las comunidades indígenas y criollos pobres que viven en el “interior” quedan incomunicadas y desabastecidas, y vuelven a vivir del monte y del río.

Las dos cuestiones derivan en definitiva de las políticas fronterizas de los Estados, en este caso del argentino, que muestran en esta frontera cierto “descuido”.

A pesar de la fuerte presencia de los controles de gendarmería y aduana, la frontera para la gente siempre es porosa e incierta.

La frontera tiene sus propios relatos, cada uno tiene sus historias y sus silencios. Desde el gendarme o el aduanero que gozan con la discriminación o si se quiere con “cumplir su misión” de descubrir al pasante; hasta el changarín que puede pasar de un Estado a otro, toda la mercadería licita que pueda cargar sobre su cuerpo haciendo colas de varios cientos de metros mientras los gendarmes argentinos ordenan la fila.

Existe una fenomenologia de los territorios de frontera que muestra una gran movilización social y económica, múltiples transacciones y transgresiones, mercados, gente que va y viene, normas, uniformados, símbolos nacionales y discursos.

En general se sostiene que, como todas las realidades, las fronteras son construcciones sociales. Pero estas construcciones fueron hechas antes de ser construidas, son sintomáticas del carácter de los Estados

nacionales, como Estados clasistas, en los cuales el desarrollo desigual es constitutivo, y las fronteras son “el lugar de identificación” que acumula negativamente aquello que la fantasía del desarrollo capitalista humanizado no quiere ver.

El lugar último de la apropiación territorial como forma del ejercicio de la dominación y de la violación legitimada de los derechos humanos de los pueblos preexistentes a la formación de los estados nacionales. Por eso la inmensa mayoría de los pueblos indígenas viven en los territorios de frontera, no sólo culturales, sino reales.

Generadas por los Estados Nacionales, subvierten todos sus argumentos legitimadores porque sólo pueden ser mantenidas por el uso constante de la violencia.

La concentración de pobreza y diferencia étnica de la frontera norte de las provincias de Salta y Jujuy así lo testimonian, como el iceberg que hundió al Titanic, significante puro que resiste a todas las simbolizaciones, donde todos los indicadores sociales y de ciudadania se subvierten y donde el desarrollo del capitalismo, en cualquiera de sus formas, sólo se realiza vulnerando su propia normatividad en tanto lugar de transitoriedad de las inversiones, de ganancias extraordinarias y rápidas, de racialismo en las relaciones laborales.

La cuestión de las identidades aparece como crucial en los territorios de frontera, no porque en verdad lo sea –de hecho los distintos sectores del capital a la hora de contratar mano de obra no optan por criterios identitarios, sino por el valor del salario que deben pagar, o el estado no otorga los derechos de ciudadania en forma igualitaria a todos los conciudadanos nominales-, sino porque es uno de los símbolos desde donde se distribuyen las posiciones sociales, y que al mismo tiempo, permite que las reglas reales de la distribución permanezcan ocultas.

Capítulo 4

La construcción de las identidades desde el estado: la propuesta intercultural

En este capítulo abordamos la construcción de las identidades étnicas desde las prácticas de las instituciones y agentes de la estatalidad. Se trata de un proceso en el cual a partir de determinadas condiciones estructurales un conjunto de sectores sociales van consolidando y dándole forma particular a los Estados nacionales, caracterizados por el dominio de un territorio y el uso legitimado de la fuerza, según la definición clásica weberiana, pero que tiene sus raíces constitutivas en el advenimiento del modo de producción capitalista, que le otorgan un signo clasista.

Justamente es esta condición la que hace que el Estado burgués, en su conjunto, se configure como un “aparato” ideológico de reproducción de las relaciones sociales capitalistas, y sus instituciones, como los organismos de ejecución.

Las luchas sociales por lograr mejores condiciones de vida tuvieron como resultado modificaciones parciales en las formas y funciones del Estado, que en algunas de sus versiones más “democráticas” aparece como mediador de los conflictos sociales y como ente de redistribución de la riqueza a través de los servicios sociales y la seguridad pública.

Este tipo de situaciones tiende a encubrir su condición originaria, para producir formas políticas denominadas populistas, social demócratas o progresistas que si bien tienen como meta el achicamiento de la brecha en los ingresos entre los sectores sociales, no cuestionan los mecanismos que las generan y por lo tanto, coadyuvan a la reproducción de la dominación y la explotación.

La mayor parte de los procesos de revolución social del siglo XX fueron victimas de la ilusión de que la transformación de la sociedad consistía fundamentalmente en apoderarse del “aparato Estatal” sin considerar que las formas del estado, la jaula burocrática weberiana, eran uno de los mecanismos fundamentales desde donde se obstruía cualquier proyecto emancipatorio, donde se producía la “domesticación” de la libertad, y una falsa sensación de “igualdad”.

En gran medida, la revisión crítica de estas cuestiones está en la base de las innovaciones en el pensamiento social occidental de las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, y nos permiten entender las modificaciones en el funcionamiento de las instituciones de estatalidad, bajo la luz de las relaciones entre las teorías sociales y sus condiciones sociales de producción.

Aquí examinaremos, una de las propuestas emanadas de los Estados “democráticos” actuales, que encarnó fuertemente en América Latina como modo de mediación en sus relaciones con los pueblos indígenas: la educación intercultural bilingüe.

La escuela como espacio de producción identitaria

En cierta forma, las dos introducciones a la edición italiana de La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza de P. Bourdieu (1972), son denotativas de la interpelación que, en el pensamiento de los intelectuales de la izquierda europea, significó la demostración de la relación de “colaboración” del sistema educativo como totalidad con la reproducción de las estructuras sociales del capitalismo.

Plantean la disyuntiva, para las ciencias sociales, de realizar análisis críticos exhaustivos de la función institucional de la escuela, pero quizás inmovilizantes: la única manera de cortar la reproducción siempre idéntica de los pelícanos es hacer una tortilla con sus huevos,

como sugieren los versos de Desnos que sirven de acápite al texto de Bourdieu, o por el contrario, mantener la expectativa de que “el hijo del pelicano puede matar a su padre”, en definitiva, que el conocimiento es un valor en si, independientemente del “arbitrario cultural” que se transmite a través de los modelos pedagógicos y conductuales, y, que es posible por la acción de los educadores impartir una enseñanza crítica.

Esta discusión renace cada vez que se plantea la posibilidad de “transformar” o “adecuar” el sistema educativo de acuerdo a las condiciones cambiantes de la realidad económica y política.

Sin embargo, existe bastante consenso respecto de las ideas centrales planteadas por el análisis de Bourdieu con relación a que la escuela está inserta en el campo cultural o mercado de los bienes simbólicos o de los mensajes culturales y que su función principal es ser una “instancia legítima de legitimación de lo arbitrario cultural”. También, respecto al hecho de que su autonomía relativa es un mecanismo que contribuye a encubrir detrás de la aparente libertad de la acción pedagógica, la violencia simbólica que es la imposición de las formas y las significaciones que las clases dominantes requieren para “reproducir la estratificación social y legitimarla asegurando su interiorización y persuadiendo a los individuos de que esta no es social, sino natural”.

La capacidad reproductiva del sistema educativo fue detectada tempranamente en el momento de constitución de los Estados nacionales por los sectores hegemónicos como instrumento de homogeneización y asimilación/integración de la población, junto a la afirmación de un conjunto de valores y prácticas tendientes a la creación una identidad nacional.

Comunidad lingüística, una historia compartida, prevalencia de la escritura sobre la oralidad en la comunicación oficial, una única racionalidad. Gonzalez Stephan (1995) considera que durante el siglo

XIX, en América Latina existieron tres tipos de textualidad que fundamentaron los mecanismos disciplinarios de inclusión/exclusion en la formación de ciudadania: las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua; y las escuelas, como instituciones de secuestro, fueron las unidades de implementación de esta política represiva que tiende a identificar el autocontrol, "la forma correcta –urbana- de hacer y actuar", con el progreso y la civilización, diferenciándolas de los modos "bárbaros". Define un sujeto epistémico que conoce "perfectamente el teatro de la etiqueta, la rigidez de la apariencia, la máscara de la contención" y genera en el otro, "vergüenza".

Sin embargo, tal como señala Giddens (1995), la escuela como contenedor de poder, requiere que la dialéctica del control sea activada por sujetos reflexivos, esto es, que se trata de una maquinaria que depende en su funcionamiento de contingencias que tienen que ver con el hecho de que la totalidad de los actores que se desempeñan en ese escenario tienen vidas constituidas fuera de allí.

Como muestran los estudios de Willis (1988) sobre la relación entre el mercado de trabajo y la educación direccionada hacia la formación de trabajadores manuales en el Reino Unido, existen mecanismos que habilitan la formación de una cultura contraescolar a través de lo que denomina "penetraciones", que en cierto modo "liberan" parcialmente a grupos de estudiantes, hijos de obreros, del "ideal ilusorio del desclasamiento".

Al no ingresar en el camino del "sacrificio" que conduce a la obtención de titulaciones, al negarse a competir individualmente, fracasando en el sistema escolar, estos grupos desmienten la viabilidad de la movilidad social a través de la educación, y reproducen "su clase social". Dice Willis (153): "La esencia de la penetración cultural con respecto a la escuela –hecha inconscientemente en el seno del medio cultural con sus propias

prácticas y objetos, pero determinando de todas formas una perspectiva inherentemente colectiva- es que la lógica del interés de la clase o del grupo es diferente de la lógica de los intereses individuales. Para el individuo de la clase obrera la movilidad en esta sociedad puede significar algo. Algunos individuos de la clase obrera pueden 'hacerlo' y cualquier individuo particular puede ser uno de ellos. Sin embargo, para la clase y el grupo a su propio nivel, la movilidad no significa nada en absoluto. La única movilidad verdadera en este nivel seria la destrucción de la sociedad de clases".

Willis relaciona a estos grupos con las culturas "oposicionales de fabrica cuyo objeto es, al menos en parte, limitar la producción y las demandas potencialmente voraces de la producción capitalista sobre los individuos" (160). Contrapone "la libertad que falsamente promete el capitalismo al individuo" con "la libertad distorsionada en las discotecas, en las calles, en las peleas, en el consumo de dinero, en el rechazar a los "demás" de los grupos potencialmente subversivos.

No se trata de una mera reacción mecánica frente al desencanto de las propuestas de integración como "buenos obreros", sino "una respuesta creativa a las demandas del capitalismo".

Sin embargo, nos introduce en una especie de paradoja: el grupo que denomina "los colegas", constructores de la contracultura escolar, al mismo tiempo que testimonian las falsedades del proyecto educativo para obreros, contribuyen a la reproducción de la fuerza de trabajo de menor calificación, tan necesaria para el proceso de acumulación capitalista.

Es como si la "rebelión" simbólica fuese funcional a la conformidad material, como si el "mal" funcionamiento del sistema educativo, su fracaso en integrar a la totalidad de la mano de obra potencial formara también parte de "su eficacia diferenciada", económica, cultural y socialmente determinada.

Willis posiblemente en los setenta, todavía no vislumbraba con total claridad, las nuevas “necesidades” de reproducción de la fuerza de trabajo del modelo de acumulación flexible, que por ese momento estaba construyendo el gobierno conservador de “la dama de hierro” en el Reino Unido, y las “innovaciones teóricas” en las ciencias sociales que implicaría.

Tras la destrucción de buena parte de las bases del “Estado de Bienestar”, la imaginación socio-antropológica comenzó la tarea de la construcción de la “tercer vía” que intentaría bajar los niveles de conflicto, luego del ajuste, en los países centrales. La teoría de la estructuración, el retorno del actor, la perspectiva multi-inter-pluri cultural de reconocimiento de la diversidad confluyen como marcos interpretativos de la propuesta de reconstrucción de un nuevo “orden social”, con vocación universalista en un “mundo globalizado”.

Desde el punto de vista educativo, consiste en dotar al individuo de los recursos que le permitan desarrollar sus capacidades a fin de convertirlos en agentes sociales en un mundo competitivo. A su vez, se plantea la construcción de un nuevo paradigma basado en la diversidad cultural que tienda a lograr la convivencia armónica y pacífica en una sociedad democrática (Petz, 2004).

Bigot (2002) ubica el origen del termino intercultural en Francia en la década del 70, “se trataba de implementar una educación compensadora pensando la diferencia como déficit para lograr una mejor inserción de los alumnos extranjeros en la escuela (integración) y al mismo tiempo introducir los elementos culturales propios de los educandos para facilitar su retorno a los países de origen. La política de cierre de la inmigración en vigencia se complementaba con una ayuda para el regreso. Posteriormente, la cohesión social y la paz fueron los puntos centrales de la educación… El interculturalismo se elabora a partir de un equilibrio inestable entre lo universal y lo singular, diferenciándose de la opción multicultural por operar

estrategias de cambio: lo que interesa son las interacciones entre los grupos…En este sentido, la orientación intercultural es una manera de analizar la diversidad cultural, no ya a partir de culturas tomadas como estados, como entidades independientes y homogéneas, sino a partir de procesos, de interacciones, de relaciones entre grupos… En esta visión, no son las características de los grupos las que definen las relaciones sino que las relaciones son las que justifican las características culturales atribuidas al grupo… La interculturalidad, se trata de actuar con y no sobre el otro, y la validez de los actos se funda en un acuerdo sobre los valores, y este acuerdo –retomando a Habermas- reposa sobre un consenso (de donde emergen los valores comunes) elaborado en la comunicación" (Págs. 94-95).

En América Latina, el paradigma interculturalista aparece en la década del 80 como una alternativa pedagógica referenciada hacia los pueblos indígenas, en países como México, Perú, Ecuador, Bolivia, Colombia o Guatemala para después extenderse al resto.

En este contexto se pretende realizar una readecuación conceptual desde una perspectiva ligada a las experiencias de los pueblos indígenas. Aquí, "interculturalidad significa dialogo respetuoso y equilibrado entre culturas en oposición a la posición integracionista, y apuesta por la posibilidad de reforzar la autonomía cultural. Aparece como un proyecto democratizador" (Godenzi, 1996), para el cual es necesario como condición previa devolver la dignidad a las culturas originarias "reconociendo la validez de sus aportes en el campo del conocimiento y las prácticas en general; igualmente sistematizar dichos aportes e incorporarlos a la escuela y la vida social".

La interculturalidad se constituye desde una doble oposición: a las prácticas integracionistas y asimilacionistas de la cultura dominante y a los fundamentalismos indígenas. Reclama "el derecho que tienen los individuos de despojarse de su librea y arrojar fuera su servidumbre", y en su crítica al multiculturalismo sostienen que "en su loable deseo

de devolver a cada uno su identidad perdida, hacen chocar dos escuelas de pensamiento antagonistas: la del derecho natural y la del derecho histórico, y proeza singular –presentan como la ultima libertad individual el primado absoluto de la colectividad" (Godenzi: 13, 1996).

En una suerte de resumen publicado por la Agencia de cooperación alemana para el Desarrollo (GTZ), López y Kuper (2000) realizan un balance de la educación intercultural en América Latina, señalan que la EIB (educación intercultural bilingüe) surge como un imperativo en una región de unos cincuenta millones de indígenas y donde se hablan entre 400 y 500 lenguas, de las cuales para 1989 había 33 en peligro de extinción. En el caso de Argentina, la más hablada es el wichi.

Los autores puntualizan que en la gran mayoría de los casos los indígenas son bilingües o plurilingües, sobre todo en las fronteras lingüísticas, pero que el ideal del monolingüismo como condición natural, producto de la dominación colonial, "parece haber hecho carne en la percepción metalingüística de los indígenas americanos". No obstante, en muchos casos se observa el hecho de que la lengua hegemónica (castellano o portugués) es el vehículo de comunicación formal e institucional, mientras la materna se utiliza en los contextos domésticos e informales.

Las reformas políticas de las últimas décadas posibilitaron la implementación de programas de EIB en 17 países latinoamericanos, e implicó un acercamiento entre las instituciones escolares y los pueblos indígenas que produjo una amplia y heterogénea casuística relacionada con experiencias de reducción a la escritura de lenguas originarias que a veces contribuye a la apropiación desde los marcos conceptuales y sociolingüísticos propios y otras, conduce hacia la castellanización de las propias lenguas; la introducción de muchas instituciones universitarias a la problemática sociolingüística en las que están insertas; y, el reconocimiento de las lenguas indígenas

como oficiales en los territorios en los que se hablan en Perú, Paraguay, Ecuador, Colombia y Nicaragua, y en otros (Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Guatemala, México, Panamá y Venezuela) el derecho de los pueblos indígenas a recibir educación en lengua ancestral. No obstante, la situación actual favorable al desarrollo y consideración oficial del plurilinguismo, existen "en las sociedades indígenas, resistencias, explícitas o no, a todo programa educativo que se plantee la utilización de las lenguas indígenas en la escuela ante el temor, válido por cierto, que el empleo de los idiomas subalternos en la educación de los hijos e hijas condicione u obstaculice el aprendizaje del idioma hegemónico, que no sólo goza de mayor prestigio social sino que además posibilita el acceso a las instituciones, derechos y beneficios que ahora reconoce y otorga el 'otro mundo'".

Los partidarios del interculturalismo latinoamericanos en general no reconocen el antecedente –poco presentable- europeo. Más bien existe un intento por rastrear orígenes propios, que pongan de manifiesto las luchas de los pueblos indígenas por hacer uso y mantener su propia lengua frente a las políticas de castellanización y negación de las culturas indígenas.

Ponen énfasis en el accionar de maestros rurales en Ecuador, Peru y Bolivia que idearon "metodologías bilingües", que acompañaron a los reclamos "crecientes de los incipientes movimientos indígenas que buscaban apropiarse de la escuela y de la lengua hegemónica" (López, 2000: 38) durante las primeras décadas del siglo XX. Estos reclamos indígenas que buscaban acceder a la educación como instrumento para la defensa muchas veces legal de sus derechos se enfrentó con las negativas de los hacendados y la Iglesia dando lugar a situaciones de represión violenta.

Pero el planteo de un modelo sistemático de educación para los pueblos indígenas se encuentra en las políticas indigenistas de países

como México y Perú, como un medio para incorporarlo y asimilarlo a la vida nacional aún, “cuando para ello fuera necesario utilizar al inicio, sus lenguas ancestrales”.

La idea central consistió en “nivelar educativamente” a la población indígena con la no indígena, utilizando las lenguas originarias durante tres o cuatro años, para luego volver al uso exclusivo de la lengua hegemónica.

Con este proyecto, en países como Perú, Bolivia y Ecuador se produce la convocatoria al Instituto Lingüístico de Verano cuyo accionar se dirigirá hacia los territorios de frontera en la selva amazónica con el propósito de la evangelización (traducción de la Biblia a las lenguas originarias) y el control poblacional.

Para las décadas del 60 y 70, mientras en Perú y México aparecen instancias institucionales estatales orientadas a la educación de los indígenas, bajo la óptica del bilingüismo sustractivo (fomentar la enseñanza de la lengua hegemónica en desmedro de las indígenas), en los otros países latinoamericanos, este mismo accionar se desarrolla en base a proyectos “experimentales” llevados a cabo por Agencias internacionales de desarrollo.

Es interesante puntualizar la falta de evaluación critica de estos “experimentos” socioétnicos en el texto de López (2000), quien es indudablemente un referente importante en la actualidad de la EIB, en el que pareciera que todas las experiencias de bilingüismo conducen de alguna forma a producir el nuevo “paradigma” interculturalista, ahora democrático y respetuoso de la diversidad.

“Con la emergencia del movimiento indígena en los años 70, con el avance y la evolución de estos mismos proyectos de educación bilingüe de transición y con la mayor reflexión académica y conocimientos científicos sobre bilingüismo, en general, y sobre la adquisición de segundas lenguas, en particular, surgió un nuevo modelo de educación bilingüe: el de mantenimiento y desarrollo que

se distancia de la orientación transicional y compensatoria que lo precedió y que apunta hacia una educación permanente de mayor calidad y equidad. Por educación bilingüe de mantenimiento y desarrollo se entiende un enfoque educativo dirigido a consolidar el manejo de la lengua materna de los educandos a la vez que se propicia el aprendizaje de la segunda lengua. De esta manera, la educación comenzó a vehicularse en dos idiomas y fomentaba el aprendizaje y desarrollo de esos dos idiomas: el materno y uno segundo, bajo el entendido que el desarrollo y el uso escolar extendido de la lengua materna, o de la lengua de uso predominante de los educandos, contribuye también a un mejor aprendizaje y uso de la segunda lengua (López, 2000:42).

Este modelo, dio lugar a la necesidad de modificar el currículo y las metodologías pedagógicas, incluyendo mayor participación de las comunidades y de sus conocimientos y prácticas cotidianas. Así, desde los comienzos de los 80 en América Latina se comienza a hablar de educación intercultural bilingüe: “una educación enraizada en la cultura de referencia de los educandos pero abierta a la incorporación de elementos y contenidos provenientes de otros horizontes”.

La tendencia no es plantear un modelo único de EIB, sino a “imaginar estrategias diferenciadas que respondan a las características sociolingüísticas específicas de cada región, a las expectativas de su población, así como a las necesidades de aprendizaje de los educandos, sean ellos monolingües de lengua indígena, bilingües incipientes, bilingües avanzados, bilingües equilibrados e incluso monolingües hispano parlantes. También se va tomando conciencia sobre la necesidad de trascender los ámbitos rurales y de incursionar en algunos urbanos, o más precisamente urbano marginales, que reciben población migrante de habla vernácula” (López, 2000: 44).

Es así como luego de realizar una evaluación del tipo costo-beneficio, López concluye (Pág. 52) que “con más años de una mejor

escolaridad, los educandos indígenas estarían en mejores condiciones de competir en el mercado laboral y de contribuir, por ende, al desarrollo económico y social de su país, desde la economía formal y no, como hasta ahora, sólo desde la informal o desde las practicas económicas étnicas que no son tomadas en cuenta al momento de elaborar y medir los indicadores respectivos".

Sin embargo, el caso boliviano donde la EIB parece haberse desarrollado de forma más exitosa estaría mostrando que la lucha por la interculturalidad en las aulas sólo se escapa de los límites de una nueva propuesta "integracionista" si forma parte, como una reivindicación más, y por cierto controvertida, dentro de un proyecto político más amplio.

En principio, los dirigentes indígenas bolivianos diferencian claramente entre la EIB de "liberación" y la de "dominio" (Espinoza Mamani, Placida, en OIE, 2003: 127) y esta separación surge del grado de control y apropiación de las instituciones educativas por parte de las organizaciones de base y territoriales populares.

No se trata como plantea López, de buscar mejores condiciones para los indígenas en la competencia para ingresar al mercado laboral, sino de plantear la lucha en el campo educativo, como parte del fortalecimiento de las organizaciones populares que buscan la transformación de las relaciones de poder.

Tanto es así, que luego de la exposición de los representantes indígenas bolivianos en las Primeras Jornadas de Educación Intercultural en Jujuy, el mismo López ironizo: "el Sindicato de maestros en Bolivia protesto porque decía 'ahora los indígenas se han convertido en nuestros patrones', parece que tenían razón" (OIE, 2003:134).

Se visibiliza en estos discursos la contraposición entre la interculturalidad vivida (Howard-Malverde, R. 1995: 116), como experiencia de "la desigualdad social y económica entre miembros de

grupos cultural y lingüísticamente diferenciados… un proceso que se expresa en tensiones al nivel de la interacción personal, en forma a veces violenta aunque sea simbólicamente", y la interculturalidad como proyecto pedagógico bi o plurilinguístico.

Lo que emerge de manera sintomática es la diferencia de perspectivas entre lo que los sujetos (objetos del proyecto intercultural) quieren, sienten y viven y la lógica de la construcción interculturalista que se aplica "oficialmente" en forma legitimada, basada en la racionalidad de la acción comunicativa de Habermas.

"Lo notable en el argumento de doña Lucia es que, al igual que la gran mayoría de las campesinas entrevistadas, no exige el cambio cultural como tal. Los campo runa, o por lo menos las mujeres representativas de ellos con las cuales conversé, no buscan cambiar su modo de vida, y no anhelan la vida urbana. Al contrario, ven en esta muchas desventajas, que tienen que ver con la necesidad de tener plata para vivir en el pueblo, y para involucrarse en otros patrones de trabajo que llevarían –como ya esta ocurriendo en algunos lugares- a la desestructuración socioeconómica de las comunidades. Lo que las campesinas si reclaman es justicia e igualdad de trato, tanto en lo social como en lo económico. Muchas me repitieron que querían aprender a leer, a escribir, y sobre todo a contar, para ya no ser engañadas en sus intercambios comerciales con los del pueblo" (Howard-Malverde, R. 1995: 134).

Entonces, hay una enorme diferencia de perspectivas entre estos dos tipos de "interculturalidad":

Por un lado, el proyecto "oficializado y legitimado internacionalmente" encierra en sus "buenas intenciones" varias dimensiones: una teoría sobre el tratamiento de la diversidad cultural sostenido en la acción comunicativa. Dice Martínez (1995: 91): "La primera condición para que este modo de integrar lo diverso pueda realizarse es la participación no instrumentalizada de todos los

afectados, en un marco de respeto, igualdad y reciprocidad. Y para esto, es necesario que cada sujeto –cada grupo cultural- asuma una actitud reflexiva a su interior, ejerciendo la crítica de sus propias tradiciones, que ya no podrán ser pensadas sino como dialógicas e históricas. Las culturas no son esencias eternas que deben preservarse, ni semillas originarias que deben desarrollarse a partir de un patrimonio definido desde el principio, sino estructuraciones dinámicas del obrar humano en sociedad, que se constituyen por interacción: interacción de seres humanos entre si, interacción con un medio geográfico y sobre todo interacción con otras sociedades, con el propio pasado y con las aspiraciones de futuro. De este modo, las otras sociedades, sus productos culturales, el medio, la memoria del propio grupo, son como discursos en el acto de hacerse (ilocuciones) que se interpretan mutuamente, y al interpretar al otro se autointerpretan, transformandose. Los contactos dialógicos, nunca dejan iguales a los actores. Las cosas pueden permanecer exteriores entre si con los sujetos, pero los sujetos y sus discursos siempre se transforman al tocarse".

Una propuesta pedagógica, pragmática y constructivista que se pretende adecuable a una multiplicidad inmensa de situaciones en las cuales las condiciones sociales, políticas, culturales, historicas, económicas, legales, etc. son variables que deben ser neutralizadas a través del paradigma intercultural para lograr un diálogo participativo, democrático, igualitario, de mutuo respeto. En cierta forma, la historicidad de los agentes que construyen la interculturalidad afirmada como condición en el paradigma debe ser objetivada, puesta como objeto de la reflexión dialógica para que la interculturalidad sea posible. Es en este sentido que se plantea que la interacción construye (reconstruye, reformula) los contenidos pedagógicos que se convierten en "disparadores". La clave (la política del deseo) está en abandonar, aunque sea en la práctica

intraescolar, las relaciones de poder que priman en la sociedad, para constituir la interculturalidad desde sus propios valores.

Finalmente, se plantea como un proyecto o utopía política de construcción, desde la acción pedagógica, de una sociedad más justa y equitativa, basada en considerar la diversidad cultural como un recurso creativo y transformador de la sociedad en su conjunto. Desde esta dimensión, el reclamo de la aplicación de la interculturalidad al conjunto del sistema educativo tendería a generar en el futuro una sociedad guiada por la comprensión y la consideración del otro, que lleva a la modificación permanente del nosotros.

Por el otro lado, está la descarnada interculturalidad de las relaciones de opresión y explotación, que utiliza la diferencia cultural como modo de reproducción de la desigualdad. Las segmentaciones étnicas de la fuerza de trabajo, la estigmatización como modo de legitimar la desvalorización del salario, la discriminación intra y extra áulica que conduce hacia la disminución de la “autoestima”, el abandono o el rechazo de los mecanismos de identificación como colectivo social de los grupos no hegemónicos.

Esta ruptura, convierte al puente que intenta construir el proyecto interculturalista, en por lo menos sospechoso. ¿Son los Estados capitalistas tan ingenuos como para regalar nada menos que el sistema educativo a un proyecto liberador? ¿Instituciones como las escuelas o las organizaciones de desarrollo, con tanta responsabilidad en el robo de la palabra y de la identidad de los pueblos indígenas, están en condiciones de llevar adelante semejante proyecto? ¿Son los maestros, como colectivo, independientemente de casos particulares, quienes están capacitados para encarnar un proyecto militante de restauración de los derechos culturales de los “otros”? ¿Es la teoría de la acción comunicativa, tan ligada a las ilusiones iluministas, el marco adecuado para pensar la interculturalidad? ¿El problema es

reinstalar el diálogo entre culturas o eliminar las injusticias y desigualdades socioeconómicas?

El proyecto intercultural en los territorios de frontera del Noroeste Argentino

En Argentina el proyecto de educación intercultural tiene la profundidad histórica y está ligado a la recuperación de la democracia. Esto implica que forma parte del complejo y contradictorio proceso que llevó a la reinstalación de gobiernos civiles elegidos por la vía electoral, sin el desmantelamiento del aparato represivo, ni una critica profunda y reflexiva asumida colectivamente sobre las implicancias culturales de las dictaduras militares y el terrorismo de estado.

Tiene que ver de alguna manera con ese salto que se produce de la represión de clase a la democracia formal, y que tiene como condición, la invisibilización o la negación de todo tipo de conflicto, priorizar "la paz y la armonía", su resolución democrática y participativa en términos formales, realizando concesiones "legales" que luego son vulneradas sistemáticamente en función de los intereses de clase.

Así, mientras el marco legal se benefició por su adecuación a las políticas internacionales de derechos humanos, que incluyen los derechos especiales y compensatorios para las minorías, en la realidad es dudoso el desmantelamiento de los organismos de control y represión y la identificación y juzgamiento de los responsables del Terrorismo de Estado, más allá de algunos casos emblemáticos, manteniéndose la tensión entre las formulas de "borrar el pasado para mirar el futuro", y "la necesidad de justicia como cicatrizante".

En los medios de comunicación y en los discursos políticos existe un uso permanente de términos que referencian a estos valores

“progresistas” y “democráticos” vaciados de cualquier tipo de significado o con un gradiente polisémico de una amplitud tal que puede incluir hasta la contradicción.

En cuestiones como la justicia, la seguridad publica y la educación, se refleja la falta de precisión terminológica y las dificultades para representar en su completitud algún “modelo de sociedad” plausible de ser consensuado. Al mismo tiempo, que se construye pragmáticamente desde las lógicas hegemónicas, que marcan en forma clara los límites de la “tolerancia”.

En este sentido, la educación intercultural no surge, como es el caso Boliviano, de las reivindicaciones y la lucha popular por el control del sistema educativo, sino por un conjunto de modificaciones legales que introducen esta cláusula y la encarnan en proyectos oficiales de transformación.

Como señala Petz (2002) emergen fundamentalmente de las estrategias descentralizadoras y focalizadoras compensatorias de los años 90 que justamente no se enmarcan en un proyecto de construcción social y política tendiente a la justicia social.

Se trata más bien de pasar de un proyecto de homogenización cultural a otro orientado hacia el multiculturalismo que, no obstante sus limitaciones, permite ampliar la reflexión colectiva sobre el sistema educativo y el funcionamiento de las escuelas en particular, incrementar la valoración de lo regional y lo local y construir un campo de disputa en torno a las instituciones educativas. Abre la posibilidad de cierto “re-anclaje” institucional (Giddens, 1993).

Por otra parte, este proceso habilita la diferencia provincial (Petz, 2002) que da lugar a formas divergentes de visibilización de las relaciones históricas entre los pueblos indígenas y los sectores hegemónicos provinciales/locales.

Además de las leyes específicas que reforman las relaciones entre el Estado, la sociedad dominante y los pueblos indígenas (Ley 23302,

Constitución de1994 y Convenio 169), están los dispositivos educativos: la Ley 24195 (Ley Federal de educación) y la resolución 107/99 del Consejo Federal de Educación.

A través de la primera, se vehiculiza el Proyecto 4 de Atención a las necesidades educativas de la población indígena del Plan social educativo (1993-99) y luego, (2000-2) el Programa nacional de Escuelas Prioritarias. Proyecto escuelas aborígenes. En la resolución 107/99 se aprueban las Pautas orientadoras para la Educación Intercultural Bilingüe.

En el análisis que desarrolla Petz (2002) se puntualiza correctamente que la construcción legal se realiza como un "campo de compensaciones" y no como un "campo de derechos", lo cual denota el origen hegemónico de la reforma y el hecho de que la fórmula "intercultural" encubre superficialmente el viejo proyecto asimilacionista de la educación, sólo que por "otros medios".

La comparación entre las políticas interculturales dirigidas a los pueblos indígenas en las provincias de Salta y Formosa demuestra que la aplicabilidad de la norma tiene una amplia variabilidad y depende de las formas en que sean activadas provincial o localmente (Petz, 2002).

De esta manera, las normas consensuadas quedan vaciadas de todo contenido operativo y depositan su eficacia, al igual que en muchos otros aspectos de la trama jurídica en Argentina, en la capacidad de movilización social.

Las primeras Jornadas de educación intercultural en Jujuy

Entre el 24 y 25 de octubre de 2002, luego de unos ocho meses de realizar jornadas preparatorias en distintos puntos que cubrían prácticamente toda la provincia de Jujuy, se realizaron las Primeras –y únicas hasta el momento- jornadas de educación intercultural con el

financiamiento de la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, la Secretaria de Educación de la Provincia de Jujuy y el Programa de formación en Educación Intercultural Bilingüe para los países Andinos (PROEIB. Andes).

De esta movilización interculturalista se publicó durante el 2003, un texto que recoge tanto las síntesis presentadas por los relatores de las comunidades indígenas durante las reuniones preparatorias como las opiniones vertidas por funcionarios, invitados, docentes y dirigentes comunitarios en las Jornadas.

Si bien como en todos estos eventos existe una maquinaria selectiva que distorsiona las conclusiones, la publicación ofrece un material que permite por lo menos avanzar hacia la comprensión de que es lo que entienden los dirigentes comunitarios cuando se habla de educación intercultural en la Provincia de Jujuy.

Sobre todo nos referimos al producido durante las reuniones preparatorias donde los agentes de propaganda intercultural gubernamentales y no gubernamentales tuvieron menos capacidad manipulatoria.[30].

La organización de cada una de estas reuniones se realizó en torno a un conjunto de “consignas” sobre las cuales los participantes debían reflexionar y producir un documento. Las consignas fueron elaboradas por el equipo organizador del evento de la Secretaria de Educación Provincial, y giraban sobre las relaciones entre escuela, comunidad, docentes, valores y contenidos de la enseñanza.

Los resultados, en consecuencia, muestran cierta uniformidad temática, pero con la variabilidad generada por el tipo de participantes (docentes, dirigentes y equipo de las jornadas), su formación y los problemas dominantes en cada una de las regiones.

---

[30] Las reuniones preparatorias se desarrollaron en dos Jornadas separadas en general por alrededor de diez días entre si, en La Quiaca, Abra Pampa, Susques, El Moreno, Humahuaca, Tilcara-Tumbaya, San Pedro, Libertador General San Martín y San Salvador de Jujuy-Palpala.

Así, en San Salvador de Jujuy-Palpala donde la presencia de dirigentes comunitarios es más reducida la interculturalidad está referenciada al conjunto de la sociedad: “no es un derecho sólo de los pueblos indígenas”. Con una critica a las estructuras de poder y una exaltación de los valores (símbolos) nacionales. Esto es que la problemática específica indígena queda subsumida en una cuestión nacional.

En tanto, en las otras reuniones preparatorias, los discursos se estructuran en base a la oposición entre dos saberes: el ancestral, comunitario, que fundamenta la identidad indígena, representado por los abuelos, y el escolar, que encarnan los maestros.

Estos dos modos, fundan la contraposición entre lo “extranjero” y lo local indígena. Curiosamente, lo extranjero representa lo nacional

“Nosotros como indígenas, no tendríamos que aceptar el sistema escolar de afuera. Nuestra casa era un mundo y la escuela otro mundo. No podíamos oponernos por los rebencazos que nos daban. Nos hacían sufrir en la escuela. Que los maestros sean del lugar, avalados por los miembros de las comunidades aborígenes. Que consideren positivamente la participación activa de nuestros mayores, abuelos, en orientar, acompañar acciones, que apunten a valorar, recuperar nuestra cultura o a planificar estrategias de gestión. En ellos está el mayor conocimiento y experiencia de lo nuestro. A los chicos se los prepara para otra cosa y no para que vivan para su comunidad” (Humahuaca).

“Los docentes no pueden hacer educación intercultural porque no están preparados: la comunidad les lleva años luz en sabiduría. Los albergues en vez de revalorizar la cultura del niño, actúan en sentido contrario. Que la escuela sea propiedad de la comunidad. La escuela sigue siendo extranjera aunque los docentes sean del lugar, ya que no enseñan lo que corresponde a la comunidad. Respeto a nuestras costumbres: Pachamama, carnaval, Todos Santos, Pascua. Que

enseñe respeto a los mayores que son los guías de las comunidades y que tienen mucha sabiduría” (La Quiaca).

“Hay que hacer un contrato con los abuelos. La visión de la escuela confronta con la de los abuelos. Los valores propios son que no exista propiedad privada de la tierra, solidaridad, reciprocidad, trueque, el respeto que en la escuela se verifica en cuestiones como el saludo. El respeto lleva a la tolerancia y esta a la interculturalidad. Antes había confianza en la palabra y no en el papel. Hay que respetar a los mayores. La ignorancia genera antirespeto. La escuela es muy ignorante de nuestra cultura. No la enseñan porque los que enseñan no la conocen. Los técnicos enseñan a acumular riqueza. Las leyes sirven para el derecho individual, no para el comunitario” (Abra Pampa).

En realidad, en el razonamiento de los representantes indígenas, los maestros, actúan desde un no-saber: no educan porque son ignorantes no sólo de los elementos necesarios para la reproducción social en el medio local, sino también en términos éticos y morales. Generan “antirespeto”.

En el plano de la acción contribuyen a la destrucción de la “comunidad”: “La escuela llevaba al desarraigo: migración a los ingenios y a la ciudad” (La Quiaca).

“Nuestros antepasados no necesitaban de nadie para sobrevivir, sino que lo hacían por esfuerzo propio. Los maestros preparan los menús con comidas que comen ellos y no quieren comer nuestras comidas. Antes no había niños desnutridos. Digamos que si al maestro no le gustan las costumbres, si no esta preparado para enseñar esto, porque el está enseñando lo que le han enseñado, tampoco no le va a hacer hablar de eso a los chicos, aunque les interese. Entonces el maestro no respeta las costumbres del lugar.

Yo cuando era chico sabía cantar coplas, pero ahora la maestra no deja cantar coplas y nos toman como una cosa de turismo nada más. Se habla de educación intercultural, pero no se respeta” (Susques).

Existe un reclamo generalizado de apoyo por parte de la institución escolar a la recuperación de las artesanías, las técnicas ancestrales de cultivo, la medicina aborigen, etc. no sólo como productos sino también de su significado. De alguna manera, da cuenta del “antiguo” ideario de autosuficiencia andina, que fuera planteado en las tesis de Murra sobre el control y complementación de los distintos pisos ecológicos y la reciprocidad.

Se incluye la recuperación lingüística del quechua y el aymara, y el reconocimiento del habla local por parte de los maestros.

“Necesitamos recuperar nuestro lenguaje. Muchas veces queremos participar pero no entendemos, o no nos animamos a hablar. Sentimos una vergüenza que nos domina y nos mantiene quietos. Queremos que se enseñe quechua… como materia, así se da en Tarija, en la formación de maestro de Tarija. No se tiene que ver como una amenaza que vamos a imponer. Nuestra lengua tiene que ver con nuestras cosas, las cosas que nos han prohibido y nosotros no queremos que a los chicos les pase lo mismo. La escuela ha hecho desaparecer nuestra lengua. Hace cincuenta años se hablaba quechua, hoy no” (Abra Pampa).

Esta contraposición lleva a plantear una diferencia esencial entre los valores comunitarios y los propagados por la escuela. Para los dirigentes comunitarios la vida se estructura en torno al respeto. Una historia relatada por uno de los participantes en Susques ilustra esta percepción: “En la mina de oro de Olaroz, se decía que el patrón una vez no quiso que se chayara como era la costumbre del lugar, ofreciendo tres corderos a la madre tierra con bastante bebida. En un momento apareció la veta de oro pero apareció un toro que no dejaba llegar al oro que había aparecido. Entonces como eran pocos, fueron a

buscar a otras personas más, para ver como rescataban el oro. Y cuando volvieron varios grupos, el oro que había ya no estaba, se había convertido en una piedra blanca. Generalmente los patrones son gente de afuera, veíamos como el patrón no respeto la costumbre".

Como se verifica en el personaje del Tío en las minas o en el Familiar de los ingenios, la riqueza ligada a la imposición de las relaciones sociales de producción capitalistas, la presencia de lo "foráneo", "extranjero", se enfrenta en una constelación simbólica a la vida "ideal", autosuficiente, rural, y en armonía con la naturaleza, que se expresa en el respeto: "El respeto entendido como un valor primordial que se esta perdiendo y que la escuela puede ayudar a recuperar. Respeto a nuestra identidad y respeto, en general: padre, hijo, docente. Entendemos que el saludo es un valor y que es parte de ese respeto. Que la escuela enseñe a saludar a sus mayores y a sus iguales. También es un valor el respeto a si mismos y al lugar donde vivimos" (Susques).

Este respeto a la propia identidad tiene una dimensión que se relaciona con la recuperación de la historia, entendida como cotidiana y popular: "Se debe enseñar la historia oculta, que es más que nada la historia reciente, desde 1900 hasta nuestros días. Las minas y el desarraigo de la gente. Ahora desocupados. Como fueron a las minas por dinero. De los que volvían muchos estaban enfermos y la poca plata que habían ahorrado se les iba en remedios" (Abra Pampa).

No obstante esta ponderación en general negativa respecto de la escuela, existe una intención manifiesta de participación. No se quiere más una "escuela carancho que se come la lengua de los chicos" (El Moreno), sino otra que "nos ayude a pensar el desarrollo para la Puna" (La Quiaca). "A la escuela le pedimos que se eduque, pero en nuestro sistema, en nuestra forma de pensar y ver las cosas. Que el mismo docente esté comprometido con la comunidad, que sepa hablar el mismo código que su comunidad, o sea que no cambie la

mentalidad, la filosofía o la ideología, sino que siga el mismo curso que tiene esa comunidad. Nosotros le pediríamos que en las escuelas se enseñe como antes, que no se usen máquinas de calcular y otros aparatos, porque los niños no llegan a desarrollar su propia mente, están solamente atenido a la máquina de calcular. Se deberían tener en cuenta los estados de los niños y también que el docente valore nuestra cultura y no discrimine nuestra identidad. Tenemos que tener acceso a la cultura universal, sin perder la identidad de nuestra comunidad" (Tilcara-Tumbaya).

Finalmente, algunos planteos avanzaron en la conexión que existe entre la educación y la demanda de tierras: "Reclamamos y relacionamos a la educación con la posesión legal de las tierras porque nuestra educación se basa en ella, en la naturaleza. Las enseñanzas más grandes las aprendemos de ella y su evolución, por ello sostenemos que nuestro razonamiento se basa en la naturaleza" (Humahuaca).

Pareciera que en estos discursos la propuesta intercultural recorre los caminos del multiculturalismo. El peso de las "practicas anteriores", de la interdicción de la palabra, la contradicción entre el "contacto" cultural real, signado por la discriminación, el estigma, la negación, y la propuesta intercultural, constituyen una fractura difícil de sortear con sólo talleres de "buenas intenciones".

Los discursos, en forma de afirmaciones y reclamos, de los dirigentes comunitarios tienen un fuerte contenido de esencialismo identitario, su foco no está en la discusión sobre como llevar adelante la propuesta intercultural "armónica y democrática". Por el contrario, hablan desde la necesidad de legitimar su demanda de regularización sobre las tierras, y las Jornadas, son sólo un escenario más, donde exponerlas.

La afirmación de la sabiduría de los abuelos, de la relación ancestral con la naturaleza adquiere su contenido de verdad más que en la

representación de un mundo idealizado que ya no tiene posibilidades de existir, o en las prácticas concretas de las comunidades y sus dirigentes transformadas por las condiciones históricas, en un proyecto etnopolítico, no explicitado, pero dicho por los invitados referentes de las comunidades: los dirigentes quechua y aymara bolivianos.

Son elocuentes las palabras de las preparatorias de Tilcara-Tumbaya: "La educación intercultural en la práctica no llega o llega distorsionado. Depende de quien lo imparte. Cuando hablamos de Educación Intercultural, lo primero que preguntamos es si existe Educación Intercultural. Decimos que no" (Tilcara-Tumbaya).

De lo que se trata entonces, es llevar el conflicto a todos los ámbitos, tratar de superar la "vergüenza" inmovilizante a la que condujo la opresión.

El alfabeto wichi

En el chaco salteño más allá de que en los últimos años se haya avanzado en la titularización de los auxiliares bilingües y que un número importante de escuelas ubicadas en las comunidades indígenas posean formalmente Educación Bilingüe, la mayoría de las experiencias provienen de las iniciativas de algunos maestros, de las ONGs. y de las iglesias anglicana y católica (ENDEPA).

Como consecuencia de la falta de la sistematización por parte de la Secretaria de Educación y el alto grado de politización del organismo indigenista provincial (IPPIS) encontramos una amplia dispersión de la casuística y la primacía de una lógica del bilingüismo que propende hacia la castellanización.

Las experiencias en esta dirección comenzaron a desarrollarse en los primeros años posteriores a la democracia con un Proyecto para el Área de Escuelas con Población Aborigen (Rodríguez, 2005) con sede

en la misión anglicana de Carboncito y que luego se intentara extender infructuosamente a otras comunidades mayoritariamente wichi.

Este proyecto educativo se asentaba sobre otro de desarrollo agrícola que había sido emprendido por la Iglesia Anglicana en 1978, pero que había fracasado como consecuencia de diagnósticos deficientes y errores de diseño, sumados a la crisis de la guerra de las Malvinas que implico el retiro de los pastores de origen británico (Rodríguez, 1991).

Este autor, que participó en parte en las experiencias bilingües de los ochenta, sintetiza la relación entre el sistema educativos y los wichi en los siguientes términos: “Los aborígenes valoran y solicitan la Escuela para sus hijos del mismo modo que valoran el aprendizaje del castellano, pero luego de instalada la misma manifiestan su desilusión y descontento. Al menos en parte esto puede atribuirse a lo que resulta ser el rol tradicional de la escuela salteña en el medio indígena, que tiende a imponer coercitivamente las pautas culturales de la Sociedad Nacional sin atender a la cultura nativa. Esto resalta particularmente cuando se trata del idioma. La lengua materna del niño aborigen es el mataco, de un tronco lingüístico sin parentesco alguno con las lenguas indoeuropeas a las que pertenece el castellano. Al concurrir a la Escuela, el niño aún no se ha desprendido suficientemente de la madre, conoce escasas palabras en castellano y se encuentra con que las clases se dictan en esta lengua, para él extraña, con los consiguientes perjuicios para su aprendizaje. En algunos casos los maestros prohíben lisa y llanamente al niño aborigen el uso en la Escuela de su lengua materna, sometiéndolo a castigos –las penitencias- si se lo escucha practicarla. En otro orden, la escuela introduce también la mitología de nuestra historia oficial, a la vez que desvaloriza las viejas creencias que ya forman parte del patrimonio cultural del niño. A esto se suma que muchas veces los

maestros son criollos de la zona, es decir, ajatai, sus enemigos. En algunas Escuelas del Chaco salteño, donde concurren niños aborígenes y criollos, estos últimos discriminan a aquellos, llevando en más de un caso a la constitución de turnos diferenciales. En 1985, la política del Consejo de Educación de la Provincia de Salta intentó corregir esta situación implementando un Proyecto de Enseñanza Bicultural y Bilingüe, cuya escuela piloto fue precisamente la de Carboncito. Lamentablemente el Proyecto fracasó por una serie de razones…una de las causas fue la carencia de una metodología adecuada para la enseñanza bilingüe" (Rodríguez, 1991: 74).

A fines de los noventa, en un contexto político y legal favorable para retomar la cuestión de la educación bilingüe en la provincia de Salta, TEPEYAC-ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen), ASOCIANA (Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino) y CEPIHA (Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología) de la Universidad Nacional de Salta, con el financiamiento del INAI, comienzan a desarrollar un Proceso de Consulta y Participación con la meta de lograr un Alfabeto Unificado para Wichi Lhamtes (Buliubasich et al., 2005).

Este proyecto se inscribe en el reclamo que los pueblos indígenas venían realizando en el proceso de la reforma de la Constitución de la Provincia de Salta en 1998, en el cual el texto que proponían para el Articulo 15: "El derecho a una educación bilingüe e intercultural en todos los niveles, que respete los métodos culturales de enseñanza y aprendizaje, con participación en la formulación, ejecución y gobierno de la misma", había quedado reducido al reconocimiento y la garantía del derecho a una educación bilingüe e intercultural, eliminando la participación en su formulación, ejecución y gobierno.

Pero fundamentalmente se basa en las recomendaciones de la Red Latinoamericana de Alfabetización de "promover la estandarización de las lenguas aborígenes. Esto supone la descripción de las lenguas,

la implementación de alfabetos y la elaboración de gramáticas, diccionarios y textos" (Buliubasich et al. 2000: 16) y en la recuperación de la acción anglicana durante décadas con relación a la traducción de la Biblia. En palabras del dirigente de Lhaka Honhat citadas por Buliubasich et al: "Entonces, si miramos nuestra historia, los de antes se identificaban con nombres de cualquier cosa que les eran significativos, de cada tribu o grupo dialectal. El misionero que hacia las letras no fue un lingüista, pero cuando terminaba las letras que el hacía y exponía y preguntaba si eso estaba bien así, pasa al otro y al otro y así al final todos aprobaban. De esa manera lo hicimos después ya con un lingüista, para hacer tanto las correcciones y las escrituraciones que hay en la Biblia, de esa forma fue aprobada por las comunidades de todas las zonas también. La gran preocupación es que somos pueblos wichi; tenemos presente que de una vez por todas haya una definición general de escritura para que así nuestros maestros bilingües tengan autorización legal para enseñar a escribir a los niños y adultos en todas las escuelas desde el nivel inicial hasta el terciario" (ibidem, 19-20).

Como emerge de estos planteos, el desarrollo de estos instrumentos, el alfabeto wichi, no conduce necesariamente hacia una educación más democrática y emancipatoria acorde al paradigma de la EIB, pero al mismo tiempo, aparece como una condición de legitimación para el reclamo sobre el área del sistema educativo focalizada en ellos.

En este sentido, la utilización como lengua escrita de lenguas orales puede posibilitar el acceso a nuevas formas culturales o de expresión, pero también pueden transformar, con un destino incierto, la cultura que supuestamente se pretende preservar.

El caso anglicano, relacionado con la integración compulsiva de los pueblos indígenas del chaco como mano de obra de los ingenios azucareros luego de la "conquista del desierto verde", justamente

plantea interrogantes significativos sobre las consecuencias aparentemente inocuas de este proceso.

Es pertinente tomar en cuenta algunos aspectos: aún cuando la "oficialización" de las lenguas indígenas tienda hacia el reconocimiento y la revalorización en aras de la "riqueza" implicada en la diversidad de todo tipo "globalizada" por el modelo flexible, es dudoso que sea aceptada en cuestiones como la Justicia y la administración publica, sobre todo si no va acompañada de un reclamo de EIB de doble vía, por lo menos en las áreas donde habitan los pueblos indígenas; aún cuando este proceso se realice, como acabamos de decir, en defensa de la diversidad lingüística, depende de las unidades que se consideren: en el supuesto de que la normalización para la escritura del wichi, lograse preservarlo como lengua entre otras occidentales y autóctonas, sería a costa de la eliminación de por lo menos parte de sus variantes dialectales internas, o por la generación de un proceso de diferenciación entre un wichi "culto" y "escrito" sostenido desde las instituciones escolares, y diversas formas "vulgares", "a-normales", y en este caso, se estarían reproduciendo desde las buenas intenciones, nuevamente, los mecanismos de dominación; finalmente, cabe preguntarse cual sería efectivamente el área de institucionalización de la lengua wichi escrita, ¿la escuela, como medio de avanzar en el proceso de castellanización? ¿la iglesia para tener una lectura común de los textos bíblicos?, como han señalado numerosos autores (- «Dos decenios de educación bilingüe en América Latina (1970-1990)», Massimo Amadio, en *Perspectivas, Revista trimestral de educación,* Vol. XX, nº 3, 1990; - «Educación Primaria Bilingüe Intercultural en América Latina», Utta von Gleich, GTZ, Eschborn, República Federal Alemana, 1989) en el replanteo de la utilización del termino diglosia en América Latina es necesario tomar en cuenta que lo que entran en contacto no son lenguas en igualdad de condiciones, sino en

relaciones asimétricas de poder, cargadas de historicidad y que definen campos de discriminación y exclusión.

Sin negar que la normalización del alfabeto y el proceso participativo puedan coadyuvar a la movilización y a la reflexión del pueblo wichi sobre su propia condición cultural, no debemos olvidar que el modelo grafocéntrico ha sido uno de los mecanismos a través de los cuales el sistema educativo ejerció mayor violencia simbólica sobre los pueblos indígenas y como plantea P. Dreidemie (Proyecto de Investigación UBACyT F049 “La lengua como “zona de contacto”: (Dis)continuidad(es), conflicto(s) y transformación(es) en la práctica lingüística indígena en contextos urbanos” dirigido por la Dra. Lucía Golluscio) deben ser analizadas numerosas variables: las relaciones de poder que la escritura implica, los agentes de su introducción, sus fines, su puesta en práctica, su relación con las otras formas de conservar la memoria social, su influencia en la constitución de los lazos internos a las comunidades y hasta el por qué de su prioridad ante las diferentes semióticas culturales, tal que la enseñanza de la escritura no puede proponerse como una herramienta neutra.

Un encuentro intercultural

A fines del 2006 desde el Instituto Interdisciplinario Tilcara se facilitó un encuentro entre las escuelas de Campo Durán, con alumnos mayoritariamente chane, de Juella, con alumnos de origen indígena campesino en la Quebrada de Humahuaca y la escuela 7 de Tilcara con alumnos provenientes de los sectores populares urbanos.

La meta de este encuentro era doble, por un lado facilitar la argumentación de la Directora de la Escuela de Campo Durán para obtener la autorización para realizar un viaje de fin de curso por parte de las autoridades de Educación de la Provincia de Salta para una Escuela de Frontera y poder gestionar fondos en la Empresa Refinor

para los pasajes, y por otro efectivamente poner en contacto, docentes y alumnos de escuelas ubicadas en zonas donde predominaban distintas socioculturas indígenas.

En el encuentro se produciría el intercambio de experiencias y un conocimiento práctico de las habilidades de cada uno, y su organización y contenido estuvo a cargo de los directivos de las distintas escuelas.

A tal fin se organizó en la Escuela 7 un evento de encuentro entre culturas donde cada escuela presentaria a las otras los elementos “típicos” de su cultura de referencia y algunos resultados del trabajo áulico de recuperación de los conocimientos locales.

En ese sentido, las escuelas Quebradeñas habían preparado paneles donde se mostraban las plantas con usos medicinales de la zona, y un conjunto de representaciones musicales que incluían desde el “carnavalito” hasta sikuris.

Por su parte, la Escuela de Campo Duran había traído dulces producidos con frutos de la huerta escolar, y tenían planificado hacer una representación del pin-pin, para lo cual habían traído máscaras y los tipoy. La organización estaba a cargo del auxiliar bilingüe.

El viaje, efectivamente había sido financiado por la petrolera Refinor en un colectivo de línea, que para recorrer los cuatrocientos kilómetros que separan Aguaray de Tilcara tardaron nueve horas por haber sufrido cuatro controles de gendarmería, en los cuales se hace descender a todos los pasajeros de los micros y se les revisa la totalidad del equipaje, además de las explicaciones que debía dar la directora ante el hecho poco usual de que alumnos indígenas salieran de viaje de “egresados”.

Esta situación, según refirieron los maestros provocó un estado depresivo en los alumnos, que en su mayoría nunca habían llegado mas allá de Aguaray o Pocitos (en Bolivia) que distan unos diez

kilómetros de la comunidad, que sólo se superó cuando tuvieron la certeza de que llegaban efectivamente a Tilcara.

La activación del viaje tuvo que ver con un cambio en la Dirección de la Escuela: se cambio una directora que respondía burocráticamente a las instrucciones de la Secretaria de Educación por otra que sintetiza dos cualidades, el ser nativa de Tartagal y disponer de un importante capital social que justamente habilita su capacidad negociadora con Refinor, y haber desarrollado su carrera docente en escuelas del Chaco salteño en Morillos y Santa Victoria Este, donde las escuelas deben negociar y/o competir con las organizaciones religiosas católicas y anglicanas, lo cual le otorga capacidad de gestión tanto con respecto al liderazgo interno sobre los maestros, como frente a las organizaciones y empresas del medio.

De hecho durante el año de gestión recuperó el apoyo de la refinería a la escuela (donación de bancos, equipamiento informático, pintura de las aulas, etc.), estableció un trabajo en red con la escuela de Algarrobal, a unos ocho kilómetros, y reformuló las relaciones entre los maestros, designando informalmente pero en forma efectiva, al auxiliar bilingüe como Secretario general de la Escuela, que le permitió mejorar las relaciones con la comunidad, al mismo tiempo que poner en valor la función bilingüe.

Según relataba Máximo (el auxiliar bilingüe, que a su vez es el cacique de la comunidad), a pesar de que su competencia formal es hasta el segundo grado, su función como “secretario” le permite tener acceso a todos los cursos, y consideraba como exitoso que el 20% de los chicos hubiesen adquirido la capacidad de leer y escribir en guaraní.

Por otra parte, también consideraba que su jerarquizacion al interior de la escuela era un incentivo para que los chicos valorizaran la lengua materna y su cultura.

Vale decir que los chicos de la Escuela de Campo Durán, participantes del Encuentro, venían de una experiencia áulica de revalorización identitaria positiva, aunque desarrollada en condiciones de cierto aislamiento "experimental": escaso o nulo contacto con otros grupos sociales o culturales.

En realidad, en estos términos son los actores sociales escolares los que representarían el "otro" necesario para la experiencia intercultural. Si estos están orientados por una autoridad escolar abierta, participativa y proclive al "empoderamiento" de los agentes comunitarios, entonces, la interculturalidad se desarrolla acorde a los marcos ideales.

Testimonios de este tipo son comunes en las escuelas donde maestros y directivos, en general jóvenes, e imbuidos de un sentimiento de compromiso social con la comunidad, intentan cotidianamente superar los obstáculos de la discriminación. Producen la sensación de que la educación intercultural bilingüe tiene el resultado esperado de fortalecer la identidad. Una maestra, la Hna. Jalil, relata una experiencia en Yacuy (GTZ, 1997: 164): "días pasados, pedí a uno de los promotores de la zona, un joven guaraní de esta misma comunidad, que me ayudara a desarrollar con los chicos el tema de los recursos naturales de la comunidad. Antes de empezar, él les pregunto si preferían que hablar en castellano. Uno de los chicos pegó un grito diciendo: ¡Hablá en nuestro inglés no más! A lo que todos asintieron riendo".

Cuando les tocó a los alumnos de Campo Durán representar su "identidad", el auxiliar bilingüe aclaró que los varones no usarían las máscaras porque les producían "mareos". Aunque es probable que el efecto de la altura tilcareña produjera algún efecto, en verdad los jóvenes chane sentían cierta "vergüenza" en representar su propia "identidad". El orgullo de ser chane se disolvía frente a la

reproducción de montajes que remitían a un lugar subordinado y exotizado.

Obviamente, eso no era un encuentro intercultural al estilo de los experimentos intraescolares, sino un solapamiento de representaciones pantomímicas generadas desde la creación de identidades escolares.

Pocos minutos después, Roberto, el maestro de tecnicas agrarias de Campo Durán, tomó la guitarra y cantó un conjunto de temas de Los Nocheros.

El “mareo” con que habían representado el pin-pin los chicos chane dejó su lugar a la euforia, la participación y la alegría colectiva. Lo mismo sucedia con los chicos de Tilcara y Juella.

¿Era esto la interculturalidad?

Uno de los riesgos de depositar en las instituciones escolares la valoración y recuperación de las identidades étnicas, además de la falta de programas serios de formación para los docentes que van a trabajar en las “escuelas para indígenas”, es la reiteración del modelo autoritario y salvacionista institucional. Rápidamente aparece la idea que recuperar y valorar la cultura indígena violentada por la conquista es una misión de la escuela y sus docentes (Muñoz et al., 1996).

Sin embargo, esta nueva forma de cruzada civilizatoria para salvar la diversidad cultural y lingüística tiene la vieja forma de la violencia simbólica para imponer un nuevo arbitrario cultural.

¿Por qué los chicos chane deben presentarse ante los otros necesariamente de acuerdo a los “rasgos diacríticos” de su “identidad cultural”?

De hecho, en su vida cotidiana aprenden muy rápidamente que son chane, y de qué se trata la diferencia social y cultural. Saben que los blancos de “las empresas” a veces les dan trabajo a sus padres y entonces tienen efectivo para comer durante el día, ven que cuando

cobran el jornal o la quincena, sus madres van a hacer las compras a Bolivia. Saben que haciendo máscaras para vender también se puede comer. Pueden percibir que hay otros blancos que también son pobres pero que hablan distinto y tienen vacas. Escucharon historias de que alguna vez la comunidad fue grande y todas esas tierras eran suyas, que los recursos de los cercos y del monte eran abundantes. También sienten, que sus padres son temerosos y tienen muchas veces vergüenza y tristeza por ser pobres y tener que aceptar las imposiciones de los capataces de las empresas o de los funcionarios del Estado.

Leonardo contaba que estaba trabajando para una contratista de Pan American con un contrato trimestral, a los dos meses le dijeron que se había acabado el trabajo. Otro contratista le ofreció un nuevo trabajo, pero cuando fue a tomarlo le informaron que no se lo podían dar porque en su libreta de trabajo todavía no estaba dada la baja del otro contrato. Cuando fue a preguntar a la Secretaria de Trabajo en Tartagal, le dijeron que espere sin muchas explicaciones. Perdió la oportunidad de obtener el nuevo empleo. Mientras tanto su cuñado le enseñó a hacer máscaras. Eso es ser chane.

Entonces, ¿por qué representarse a si mismo en cualquier situación detrás de las máscaras y el tipoy? ¿Por qué no dejarse llevar por la ilusión de ser iguales entonando a Los Nocheros como la “libertad distorsionada de los colegas” que plantea Willis que se ejerce en las discotecas, o en las calles?

Algunas reflexiones

Como se ha dicho ya muchas veces, los Estados nacionales intentaron ser, entre otras cosas, enormes aparatos institucionales de producción de identidades nacionales. Sus dispositivos estaban construidos para la homogeneización y el opacamiento de las diferencias y las

desigualdades reales, a través de la opresión y la imposición ideológica.

La construcción del sistema educativo con el tiempo fue una inversión que al mismo tiempo tenía que garantizar la formación de los “recursos humanos” necesarios para la economía y el consentimiento de cada grupo a la posición social que le correspondía, bajo la ilusión de participar en un proceso donde la movilidad social individual era posible.

Tampoco se puede negar que la educación contribuye a la apropiación por parte de los oprimidos de parte de los conocimientos que los opresores construyeron en base a la explotación, y en este sentido, las escuelas son instituciones redistributivas, donde el proyecto de dominación nunca termina por completarse.

Por otra parte, en países como Argentina, con un sistema educativo tan extendido, el paso por la escuela es posiblemente una de las experiencias, generadoras de habitus, más compartida por una sociedad tan heterogénea.

Interviene en la vida de los individuos, las familias y los grupos sociales en la organización del tiempo, las expectativas, las posibilidades de inserción laboral, producen diferenciación social y formas de identificación, crean códigos comunicacionales y de intercambio, e incluso en los espacios rurales son un factor importante de formación de conglomerados

También, se destacó numerosas veces que a pesar del alto grado de “normalización”, la autonomía relativa del campo educativo, lo convierte en un espacio social contradictorio y muchas veces “desajustado” tanto con respecto a las demandas sociales como a las de los sectores hegemónicos. Un campo propicio para el desarrollo de la agencia: un maestro/a o director/a pueden hacer la diferencia.

Sin embargo, no se reproduce ni se transforma una sociedad desde su sistema educativo. Sería pensar las cosas al revés. Más bien, allí se expresan las tensiones y conflictos sociales y con el Estado.

Como se dijo antes, el proyecto intercultural y bilingüe en Argentina proviene fundamentalmente de la articulación entre algunas ONGs. y el Estado, acoplándose a un movimiento impulsado en América Latina por organismos internacionales y en algunos casos con demandas de los pueblos indígenas.

Se encuentra en un estado incipiente, y da la sensación que no tiene un rumbo definido. Aparece en un momento, en el cual la movilización y organización de los pueblos indígenas está inmersa en una enmarañada disputa legal por la operatividad y la especificación de los derechos constitucionales.

En este sentido, la diferenciación entre aquellos que la piensan como una metodología pedagógica que coadyuva a construir un mundo o un país más equitativo, democrático y participativo y, los que la consideran como un derecho a reivindicar en un proceso de reapropiación de las instituciones educativas por parte del movimiento indígena, es sustancial.

En este capitulo, examinamos algunas experiencias que muestran las dificultades en transformar los discursos en prácticas emancipatorias desde las instituciones escolares. Si como sostienen los pregoneros de la EIB, es un puente que tiende a acercarnos a una sociedad pluralista y democrática, es necesario reconocer, también, que la experiencia de lucha de los movimientos sociales en los últimos años, muestran que a veces es necesario cortar los puentes, para poder transformar, aunque sea un poco, las relaciones de fuerza.

Capítulo 5

La constitución de las identidades desde el capital: la patrimonializacion de la Quebrada de Humahuaca

Introducción

En este capítulo, analizaremos el proceso de transformación de identidades étnicas en el territorio de frontera que nos ocupa con relación al desarrollo del capitalismo, focalizándonos en la patrimonialización de la Quebrada de Humahuaca como forma de valorización de los territorios periféricos en la actual forma de acumulación, caracterizada como capitalismo flexible.

Nuestro planteo se encuadra dentro de la posición que sitúa las identidades étnicas como un resultado de las relaciones sociales de producción, en determinadas condiciones históricas, económicas y culturales[31]. La variable étnica adiciona complejidad a las relaciones sociales y particulariza las características del proceso de extracción de plus valía. En muchos casos como sostiene Quijano (2000) habilita el no pago de salario y forma parte de la acumulación primitiva en los territorios coloniales, junto a la apropiación de las tierras y otros recursos naturales. Como lo han señalado numerosos estudios antropológicos, la cuestión de la etnicidad se redefine en los procesos de subsunción del trabajo al capital.

En este sentido, los grupos étnicos son necesariamente reconfigurados por su inclusión en “nuevas” relaciones sociales de producción que

[31] Si bien la preexistencia de diferenciaciones étnicas no es un dato menor, el imaginario occidentalista de la modernidad supuso el triunfo progresivo de la “racionalidad”, que las iría eliminando, en pro de la igualdad psico-biológica del homo sapiens y la universalidad de los derechos del Hombre, pregonados desde la Revolución Francesa. La historia contemporánea muestra que estos principios ideologicos algunas veces logran opacar, pero no pueden resolver estas diferencias en cuyo lenguaje se hacen visibles las desigualdades sociales.

comparten con otros grupos identitarios y por tanto están, en cierta manera, obligados a reformular su orden simbólico.

Este proceso da cuenta de que las formas de identificación se ubican en una relación de dependencia respecto de la imposición de relaciones sociales de producción dominantes, y por ende, el factor identidad/identidad étnica esta contemplado en la política de extracción de plus valía, como son los casos en los cuales existe segmentación étnica del mercado de trabajo o en los que el estigma coadyuva a la legitimación de formas extremas de explotación (Trinchero, 1994).

De hecho la subordinación de los pueblos indígenas a través del trabajo y de las relaciones de intercambio desiguales es constitutiva del mundo colonial moderno (Mignolo, 2000) y por lo tanto, es el mecanismo desde donde se reestructuraron a partir de la expansión europea, la llegada del hombre blanco, las formas de identificación.

No significa que no hubiera historia anterior, sino que el conjunto de las relaciones entre los pueblos y al interior de cada uno fueron subsumidas dentro de una nueva hegemonía. Como bien ejemplifica Wolf (1988:16): “Al otro lado del Atlántico, la organización y las orientaciones de grandes poblaciones africanas se transformaron grandemente por causa del trafico de esclavos. Mientras que los esclavistas europeos se limitaban a llevar esclavos de la costa de África a su destino en las Américas, la porción del abasto del tráfico estaba completamente en manos africanas. Según las palabras del mercantilista ingles Maachy Postlethwayt, estos fueron los ‘cimientos africanos’ sobre los cuales se edificó ‘la magnífica superestructura del comercio y del poderío naval norteamericanos’. Desde Senegambia, en África Occidental, a Angola, población tras población fue absorbida en este comercio, el cual se ramificó profundamente tierra adentro y afectó a gente que nunca había visto un comerciante europeo en el litoral. Por consiguiente, cualquier relato sobre negros krues, fantis,

asantes, ijaws, ibos, congos, zubas, lundas o ngolas que se ocupe de cada grupo como una tribu autosuficiente lee equivocadamente el pasado africano y también el presente".

En este sentido, el análisis del proceso de desarrollo del capitalismo es una condición necesaria para poder entender los "nuevos contenidos" –relaciones sociales, formas de poder, valores, creencias, etc.- que deben ser significados en la redefinición del orden simbólico de una sociedad en particular que es incluida compulsivamente en un nuevo régimen de dominación.

Taussig (1993) en su propuesta de crítica a la naturalización de las categorías del pensamiento capitalista, indaga sobre la reflexión en las "culturas que no están organizadas como mercado, sino que están dominadas por este" (26) sobre los efectos simbólicos de la proletarización.

Su interpretación se dirige a entender que la creación de categorías sobre la acumulación de riqueza, propia de las empresas capitalistas, se liga a la figura del diablo y da cuenta de esos momentos de transición –mucho más prolongados que lo deseable para el capital- en los cuales todavía la masa de indígenas campesinos, proletarizados compulsivamente, no "considera que las condiciones de ese modo de producción –el capitalismo- son leyes de la naturaleza evidentes en si mismas" (Marx, 1967. El Capital).

Básicamente se trata del proceso en el cual las relaciones sociales de producción asalariadas se van imponiendo sobre otras formas de trabajo sin que ello implique la desaparición total de estas, pero, sí, su transformación.

Sin embargo, en la periferia, donde el accionar de los distintos sectores del capital, las distintas ramas de la producción, se basa fundamentalmente en la obtención de ganancias extraordinarias generadas desde dos factores principales: la subvaloración de los recursos naturales y la precariedad en las condiciones del empleo; el

carácter transicional[32] de las relaciones sociales de producción, el proceso de "creación de un proletariado" tiende a perpetuarse en el tiempo, sin llegar a concluir.

Esto es, que el proceso de identificación social nunca termina por encajar totalmente dentro de las categorías típicas del modo de producción dando lugar a un conjunto de situaciones complejas que como plantea Abduca (1992, 1995) requieren la definición previa del sujeto social objeto de la transformación: la comunidad, el grupo domestico, la región, las redes sociales, para poder pensar la heteronomía de situaciones históricas.

Por otra parte, las estrategias del capital, su propia transición en la acumulación de plus valía absoluta a plus valía relativa, es heterogénea y oportunista, con relación a las condiciones históricas y a las relaciones con el Estado en sus diversas expresiones.

El concepto de subsunción indirecta (Stoler, 1987; Godelier, 1987; Trinchero, 2000; Abduca, 1992) resulta de gran utilidad para la interpretación en el territorio del NOA para el momento del despegue del capitalismo donde el control de la mano de obra y el pago parcial de su reproducción era una cuestión central para el proceso de acumulación, tal como fue analizado en numerosos trabajos históricos y antropológicos desde la década del setenta (Gatti, 1975; Bissio y Forni, 1976; Lagos, 2000; Teruel, 1994; Conti, 1988; Isla, 1992; Rutledge, 1987; Abduca, 1995; Trinchero, 2000; Karasik, 2005; Belli, 2006).

Es el caso de la agroindustria azucarera durante lo que Neffa (1998) caracteriza como la Primera fase del proceso de ISI (Industrias de sustitución de importaciones), cuya producción se orienta fundamentalmente al mercado interno, favorecida por los bajos costos de producción (tierra y mano de obra).

[32] Una discusión sobre la cuestión de la transición en la periferia se puede encontrar en Abduca (1992).

Pero, a partir de la crisis del 30, y sobre todo, del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, se produce un cambio en las condiciones económicas internacionales que tienen como consecuencia, el cambio en el régimen de regulación y de acumulación, con fuerte accionar del estado, la formación y el protagonismo de las organizaciones sindicales urbanas y rurales, la creación y nacionalización de empresas por parte del Estado, la ampliación del mercado interno, basados en la transferencia de la renta agraria en beneficio del sector industrial y la función distributiva estatal.

Estas nuevas condiciones, en el NOA varían las formas de contratación de las agroindustrias azucareras hacia mayores niveles de salarización y la venta mas libre de la fuerza de trabajo (sobre todo desde el golpe militar del 43), al mismo tiempo que dan lugar a la aparición de dos grandes empresas estatales (YPF y Altos Hornos Zapla) y grandes inversiones mineras (en especial La Cia. Minera Aguilar) y al aumento de la migración rural urbana, tanto hacia los centros intermedios (capitales provinciales) donde se fortalece la administración publica, como hacia los centros industriales.

Este conjunto de transformaciones amplían considerablemente las imágenes especulares de la identificación desde el grupo de referencia local y la participación transitoria en procesos de trabajo disciplinarios y compulsivos a un abanico de alternativas donde las cuestiones etarias y de género, junto a las experiencias políticas y sindicales de la movilización social peronista se configuran como opciones que hacen posible adscripciones a otras identidades, que si bien permiten quebrar, en algunos casos, individualmente el estigma, generan el trauma de la fragmentación.

Cuando a finales de los ochenta se decreta la muerte del ISI, cuya agonía venía prolongándose desde la dictadura militar, y se van cerrando algunas de las vías de identificación colectiva (migración, proletarización), lo local renace como espejo identificatorio en base a

dos cuestiones que tienen que ver con la posibilidad de reproducción social: la desocupación como experiencia colectiva de los jóvenes y la reivindicación territorial de base étnica.
En este capítulo, analizaremos este proceso en Tilcara en la Quebrada de Humahuaca donde las políticas apropiatorias actuales de patrimonialización permiten recorrer el camino sinuoso de las afirmaciones étnico identitarias.

De las “comunidades originarias” de la quebrada de Humahuaca a una sociedad fragmentada

Si bien no existe certeza sobre las formas de organización social y política comunitaria en la Quebrada de Humahuaca en el momento de la invasión española, tanto los aportes de la arqueología como de la etnohistoria, tienden a señalar la existencia de ayllus, o alguna forma similar de organización social basada en la ausencia de propiedad privada de la tierra y asociada a mecanismos redistributivos sostenidos en base a intercambios (reciprocidad, lógica de dones) caracterizados de forma diferente según las adhesiones teóricas de los investigadores.
Por una parte, el modelo de los señoríos, elaborado desde autores neoevolucionistas, interpreta “las estructuras de liderazgo que encontraron en los Andes en base al modelo medieval, como cadenas descendentes de delegación de autoridad a partir de un monarca, incorporándolos así a las concepciones que presidían las jerarquías nobiliarias en la Europa de entonces. De allí que la imagen que se tiene de los dirigentes étnicos o curacas resulte similar a la que se dispone de los señores feudales europeos y que se aluda a las formaciones sociales andinas como señoríos” (Nielsen, 2004 en prensa).
Por otra, el mismo autor sostiene que “La base de las formaciones segmentarias andinas estaba constituida por el ayllu, grupo de personas que se concebían como parientes por descender de un

antepasado común (real o mítico) y administraban corporativamente recursos estratégicos asociados a la tierra, por ejemplo, parcelas de cultivo, agua, pasturas”(Nielsen, A. 2004, en prensa).

Cualquiera haya sido el mecanismo ideal de control territorial y social implementado por el incanato –cuestión que está dentro del ámbito de discusión de etnohistoriadores y arqueólogos- su aplicación fue regionalmente diferencial y probablemente relacionada con su capacidad de imposición efectiva.

No obstante, como ocurre con todas las formas de dominación, a lo largo del tiempo, el habitus impuesto por el opresor puede ser internalizado por los oprimidos, adoptado en parte o resemantizado, y en este sentido, la persistencia de la denominación ayllu, por parte de pueblos que pasaron de la invasión inca a la española, oculta los procesos de transformación de la organización social y política.

Por lo tanto, la defensa de la denominación y forma organizativa del ayllu con posterioridad a la invasión española, hay que considerarla en el marco del nuevo contexto de dominación y de que en general las fuentes etnohistóricas (en su gran mayoría documentos oficiales y textos de funcionarios) asumieron la perspectiva de las elites incas y sus categorías clasificatorias.

El ayllu como institución colonial, legitimada por la legislación de Indias, es un espacio social de refugio, dentro del cual se mantienen ciertos márgenes de autonomía, como también lo fueron en otro momento histórico las misiones religiosas, cuestión que no soslaya su carácter de institución de articulación dentro de diversos sistemas de opresión.

Tal como da a entender Madrazo G. (1970) por un lado, no existen certezas acerca de cuales eran las características del “ayllu” en el actual noroeste argentino tomando en cuenta el escaso espesor temporal de la dominación inka, y por otro, es necesario destacar la funcionalidad de este tipo de unidad administrativa: desde la corona

para el cobro de tributos y desde la perspectiva de los conquistadores locales para la retención de mano de obra.

Sin embargo, el ayllu perdura también, como lugar desde donde efectuar los reclamos y defender la tierra y el territorio, como espacio propio de la reproducción de la "comunidad", de una comunidad necesariamente distinta de la previa a la invasión, y que fue variando a lo largo del tiempo.

En esta perspectiva, las formas concretas de organización política, económica y cultural de los pueblos andinos se diferencian distintos momentos o modos en sus relaciones como señalamos en un capítulo anterior, siguiendo los planteos de Lorandi A. (1997).

Para esta autora las poblaciones de la Puna y la Quebrada de Humahuaca respondieron con mayor eficacia que la de los valles a la presión colonial, y por lo tanto, retuvieron formas comunitarias a través de la regulación de las relaciones de parentesco (Lorandi A. 1997: 69).

Para la Quebrada de Humahuaca el punto de partida prehispánico señala la segmentación del poder entre Tilcaras y Omaguacas, que a pesar de que "es bastante evidente" ha sido "poco considerada por los estudios arqueológicos, contribuyendo a crear una falsa imagen de unidad política, en coincidencia con una supuesta unidad cultural" (Lorandi A. 1997:34). Esta división se relaciona con la identificación arqueológica de por lo menos dos grandes áreas de cultivo, cuya explotación posiblemente haya sido comunitaria: Coctaca relacionada con Humahuaca y Alfarcito con Tilcara. Esta inferencia se sostiene en base a la escasa cantidad de restos de población estable en los sitios de cultivo, y su cercanía a importantes centro de concentración demográfica (Seca M. 1989).

La posesión comunitaria prehispánica de las tierras se desprende, también, de la documentación colonial, en la cual existen múltiples referencias, en especial en los reclamos a los funcionarios de la

corona, y se extienden hasta fines del siglo XIX, en el período republicano (Madrazo G. 1970).

En este sentido, M. Seca (1989) sostiene que “las comunidades de la Quebrada de Humahuaca lograron conservar la tenencia de buena parte de sus antiguos campos comunales, aún cuando a fines del siglo XVIII dos grandes haciendas se habían insertado a modo de cuña e integrado a la economía de mercado los mejores terrenos del sector central de la Quebrada” (Seca M. 1989: 48).

En su vinculación al mercado potosino la Quebrada cumplía con la función de ser el último espacio de engorde del ganado y el uso de la tierra se dividió en las destinadas al engorde, organizada en haciendas o grandes fincas y la economía de subsistencia para el mercado local indígena.

Los pueblos de indios coloniales de la Quebrada tienen su origen en las encomiendas, que bajo la excusa de cumplir con la misión de instrucción y catequesis, permitía la concentración de mano de obra y el control de los indígenas (Vergara 1961:321) y se ubicaban en zonas cercanas a los antiguos emplazamientos prehispánicos.

Carrizo (1934: LXVI) cita un documento que describe los pueblos de indios para fines del siglo XVII: “el pueblo de Prumamarca, encomienda del capitán Francisco Pérez Cisneros, … se compone de ocho indios tributarios con iglesia decente y capaz,… y a distancia de dos leguas más a delante se halla el pueblo de Tilcara, encomienda de Don Antonio de Argañaras y Murgia, menor, que se compone de ocho indios tributarios con iglesia decente…Y a esto se sigue en distancia de cinco leguas la parcialidad de los indios Uquillas, anejos al pueblo de Omaguaca encomienda del capitán Don Juan Ortiz de Argañaras y Murgia, residente en los reynos de España,… y dicha parcialidad de indios de componerse de treinta y siete tributarios, y por lo que toca a dicho pueblo de Omaguaca componerse de veinte y tres indios

tributarios con iglesia en forma y con toda decencia lustre y servicio en ella".

En los pueblos de indios se conservaban, de acuerdo con las leyes de indias, las autoridades tradicionales y los curacas asumían la responsabilidad del cumplimiento de los turnos de mita y el pago de tributos. (Seca M. 1989:47).

Por otra parte, la introducción del arado habilitó un desplazamiento hacia las zonas bajas, que fueron arrebatadas a los pueblos indígenas, y el abandono de la faja pedemontana del oriente de la Quebrada (Seca M. 1989: 50) que implicó la concentración de población en las haciendas que actuaron como lugar de atracción de migración, que según Difrieri concentraban en el momento del Censo Virreinal el 43,5% de la población de la Quebrada

Para fines del siglo XVIII, entre los pueblos de indios se intercalaban las grandes haciendas de Guajra y Huacalera[33].

Estas, provenían principalmente de la distribución de mercedes reales, que en muchos casos procedían desde antes de la conquista efectiva del territorio, por lo cual sus limites son siempre confusos[34].

---

[33] Para 1628, según información del Gobernador Don Felipe de Albornoz, la jurisdicción de Jujuy comprendía los partidos de Omaguaca, Cochinoca, Casabindo, Ocloyas y Osas, y los pueblos contaban cada uno con 80 o 100 indios.

[34] Distribución de mercedes (Seca 1989:45):
Antes de la fundación de Jujuy los jesuitas tenían una propiedad en Reyes y en Yala el vecino de Salta don Alonso de Tovar.
En 1594, Argañaraz adjudica la primera merced a Andrés de Cuevas otorgándole las tierras desde Volcán hasta la quebrada de Purmamarca.
Vergara afirma que "Los vecinos de Jujuy, como Ochoa de Zarate, Alonso de la Plaza, el mismo Chávez Barraza, Argañaraz y otros, obtuvieron mercedes de iterasen la región donde poseían indios en encomienda, con el fin de colonizar y producir (Vergara M. 1934: 248).

Además de las mercedes reales, los mecanismos de apropiación de la tierra por los conquistadores consistieron en: el pago de la "composición", que permitía obtener el titulo; transformar las encomiendas en derechos sobre la tierra comunal indígena; y el proceso de despoblamiento que facilitaba la apropiación de hecho para luego legalizarla.

El control territorial se fue completando con el traslado paulatino del tráfico de mulas desde el Despoblado (Valles Calchaquíes) hacia la Quebrada de Humahuaca a partir del siglo XVI, luego de sofocada la resistencia indígena, con la fundación de un conjunto de Postas.

El resultado del proceso colonial produjo la drástica reducción de la población indígena: para el pucara de Tilcara, Casanova calculaba una población de 1000 personas, y para fines del siglo XVIII, el Censo Virreinal registra 101 personas en Tilcara (Seca M. 1989:53), el empadronamiento de Carlos III sólo consigna una familia española en Tilcara.

Para el período de la independencia, Madrazo, señala que en un comienzo hubo respeto por los derechos indígenas, relacionados con la ideología de la Ilustración de corte rousseaniano y la necesidad de la participación indígena en las luchas independentistas: "En este sentido, cabe preguntarse como habrá recibido el indígena ese mensaje que llevaba los principios de la revolución francesa al corazón del altiplano. La revolución que le prometía justicia le prometía, de ese modo, la seguridad en la posesión de su tierra. Pero, en este aspecto, obviamente no existió un código de valores compartido. El abismo cultural que separaba en ese mismo momento a los aborígenes de los portadores bien intencionados del mensaje fraterno, no era otra cosa que la distancia que media entre una concepción economicista basada en el ideal de la propiedad privada, y el sentimiento indígena del vinculo sagrado de reciprocidad con la tierra, practicado en comunidad campesina" (Madrazo G 1982:94).

De hecho en muchas de las notas presentadas por los indígenas ante las autoridades republicanas recuerdan las promesas del momento de la guerra de la independencia y el olvido en que quedaron en mano de los hacendados (Belli, 2004; Karasik, 2005).

La legislación liberal, que reemplazaba a la rigidez estamental de las Leyes de Indias, facilitó la concentración de la tierra y la transformación en arrendatarios de los comuneros indígenas, que dio lugar al desarrollo de la hacienda rentística en la Quebrada de Humahuaca y la Puna.

Este proceso tiene que ver con el ascenso de la burguesía comercial y profesional radicada en San Salvador de Jujuy, que desde fines del siglo XVIII va adquiriendo fracciones de haciendas, primero en los alrededores de la ciudad y luego extendiéndose hacia zonas más alejadas como la Quebrada. Madrazo señala que entre 1778 y 1851 el número de unidades de producción del Curato Rectoral pasa de 22 a 667, la mayoría explotada por arrenderos (Madrazo G 1982:99).

El tránsito de esta transformación de comunidad indígena a arrenderos individuales tiene una dimensión legal y otra, resultado del cambio de las condiciones económicas y sociales postrevolucionarias.

Si bien antes de 1810 se había producido una incorporación a las comunidades quebradeñas de indios foráneos -“foraneos sin tierras” (Madrazo G. 1982: 143)- se mantenían al interior las estructuras de poder y funcionales bajo control de los originarios.

Es a partir de 1825, que la legislación sancionada desde la legislatura de Salta va interfiriendo al interior de las comunidades: primero obligando a regular la elección de las autoridades étnicas bajo mecanismos formalizados, y luego a partir de 1829, por designación de los gobiernos provinciales. Para 1833, el gobernador de Salta, Pablo de la Torre ordenaba al teniente gobernador de Jujuy hacer desparecer “los cacicazgos y las comunidades indios de Humahuaca, Uquía, Tilcara y Purmamarca por ser un estado de pupilaje e insignificante a

que estaban sujetos los indígenas por leyes coloniales que no tenían otro objeto que su depresión, sin que pudiesen gozar de los derechos de un ciudadano libre..., los terrenos de comunidad debían ser distribuidos entre los mismos indios" (Madrazo G. 1982: 147).

Con esta legislación se van definiendo las vacilaciones iniciales de los sectores hegemónicos que están implícitas en el proceso independentista, entre las aspiraciones terratenientes de la burguesía, el "espíritu de modernización" a través de la propiedad privada, las necesidades de recaudación del fisco y el reconocimiento de la legitimidad de la posesión comunal.

Finalmente, en 1839, un decreto del gobernador de Jujuy, Iturbe, ordenaba la constitución de una comisión para distribuir las tierras comunales, ahora "tierras publicas", para que fueran asignadas en enfiteusis y no en pleno dominio. Los indígenas originarios tenían preferencia sobre los terrenos que se encontraban baldíos y sólo pagarían un tercio del derecho de escritura.

A partir de este momento, se acelera el proceso de conformación de las haciendas con arrenderos, que provienen fundamentalmente de los indígenas que perdieron la posesión de la tierra frente a nuevos propietarios.

El proceso enfitéutico, cuyo origen hay que buscarlo en las necesidades de recaudación del fisco, encuentra a las comunidades indígenas debilitadas demográficamente por el proceso de guerra, tanto las de la independencia como contra la Confederación Boliviana, y se basa en la argucia legal de considerar las tierras no trabajadas por los comuneros como "sobrantes" y sujetas a la enfiteusis.

Los encargados para las asignaciones enfitéuticas fueron representantes del sector latifundista: Manuel Eguia, propietario de la hacienda de Huacalera y Juan Álvarez Prado, hacendado en formación, que "actuaron de común acuerdo y constituyeron el eje de las operaciones inmobiliarias" (Madrazo G. 1990: 105).

El interés en la apropiación de la tierra quebradeña por parte de la burguesía jujeña se relaciona con una reactivación transitoria del mercado potosino y conduce a una concentración progresiva, que va a tener su punto culminante con la promulgación de la ley de ventas de tierras publicas en 1860, por la cual la Legislatura provincial autorizaba la venta de tierras enfitéuticas o no, hasta una valor de 20.000 pesos.

Sin embargo, para ese momento ya se había producido el despojo que había dejado a casi el 75% de los grupos domésticos de la Quebrada de Humahuaca sin tierras y en condición de arrenderos (Paz G. 2004).

Los principales beneficiarios de este enriquecimiento son comerciantes y funcionarios, que se suman a la lista de terratenientes coloniales. Así, para 1855 el 0.2% de las unidades domésticas poseen el 57% del valor de los avalúos. Aunque también es el origen de un conjunto importante de pequeños propietarios, muchos de ellos de origen boliviano, que van a dar lugar a la formación de un sector que posteriormente será la base de una “elite tilcareña” (Karasik, 2005).

La historia de la fortuna de la familia Álvarez Prado relatada por Madrazo (1990) y Paz (2004) muestra como el patrimonio del Maestre de la Posta de Hornillos, a fines del siglo XVIII –Gregorio-, se acrecienta a través de su hijo –Manuel-, héroe de la independencia, y su nieto –Juan- que se apropian de las tierras pertenecientes a la comunidad de Tilcara en Hornillos alrededor de 1833, por lo cual los indígenas entablan una demanda, sin embargo, la justicia no se expide. Juan Álvarez Prado es nombrado comisionado de la enfiteusis y, luego de la venta de tierras, llega a ser coronel y su hermano Pedro, gobernador. El hijo de Juan, José Maria Álvarez Prado fue el represor de los indígenas tras el levantamiento en la puna de 1874. Para la década de 1880, esta familia era propietaria de más de 20 haciendas, incluyendo tierras provenientes de una “gran permuta” de tierras con el Marques de Yavi, Campero, “a la que Atilio Cornejo calificó como

acto jurídico simulado y nulo” (Madrazo G. 1990: 106) tomando en cuenta que los títulos de propiedad de Campero eran falsos.

Para fines del siglo XIX, las dificultades de acceso a la tierra en condiciones de propietarios es un obstáculo para el proyecto de “campesinos propietarios” que tenían algunos sectores de la burguesía jujeña, como Tello, y son estas condiciones las que se articularán con los comienzos de la industria azucarera en los valles orientales (Teruel A. 1994), a principios del siglo XX, que iniciarán los procesos migratorios y el debilitamiento de la producción rural de los indígenas quebradeños.

El tránsito de la participación en el mercado altoperuano al mercado pampeano tuvo para la Quebrada de Humahuaca su punto culminante con la llegada del ferrocarril en 1906 (Seca M. 1989:55): “El nuevo medio de transporte borró para siempre del ámbito quebradeño el trajinar de los arreos de ganado y de las tropas de mulas. Con ello caducaron una multiplicidad de relaciones comerciales y productivas que habían activado la vida de la zona durante varios siglos”.

La producción transita desde la alfalfa hacia la fruti horticultura, en especial durazno y manzana. Es el fin de las haciendas agroganaderas (Seca M. 1989).

Los hacendados se convierten en absentistas y de los arrenderos y pequeños propietarios sólo quedan grupos domésticos reducidos y en condiciones de transitoriedad por las migraciones en busca de trabajo.

La tierra pierde valor, y la producción de maíz, la papa y frutales dirigida al mercado local, hasta San Salvador de Jujuy, va adquiriendo para los migrantes quebradeños residentes en las ciudades un significado simbólico y nostálgico.

Para 1914, el Tercer Censo Nacional, permite tener una imagen de la propiedad de la tierra y la producción en el departamento de Tilcara.

Casi dos tercios de los 2886 habitantes que registra el Censo viven en las localidades de Maimará (537), Huacalera (538), Tilcara (429) y La

Banda (346). En este sentido, si bien la hacienda de Huacalera sigue siendo el principal foco de concentración de mano de obra, el efecto enfitéutico permitió el crecimiento de otras zonas ligadas a la pequeña propiedad agrícola.

El Censo, señala la existencia de 481 propietarios en Tilcara, pero el personal ocupado en explotaciones agropecuarias llega a 3507 personas, más que la población estable del departamento, de los cuales el 75% son familiares del propietario, incluyendo 910 niños, y el otro 25% peones y empleados.

Esto indica que para este momento, Tilcara atraía mano de obra externa para cultivar un total de 659 hectáreas (339 de maíz, 165 de papas, 114 de trigo, 30 de cebada, 14 de verduras y legumbres, 4 de porotos y 3 de vid).

Todavía la pequeña producción campesina era capaz de sostener la reproducción domestica. Es a partir de este momento, que comienza el deterioro demográfico y económico de la Quebrada que deriva en un creciente proceso migratorio y el debilitamiento productivo, ligado al despegue de los ingenios azucareros en los valles orientales que actúan a través de un complejo sistema de contratistas como demandantes de mano de obra (Bisio y Forni, 1976, Rutledge, 1987), primero con métodos de coerción directa y luego de las reformas inconclusas del peronismo por migración voluntaria, a los centros urbanos y el empleo publico, y con la migración definitiva sobre todo desde los sesenta.

Para fines de la primer década del siglo XX y hasta mediados de siglo comienza el desarrollo de la Quebrada como “villa veraniega” (Seca, 1988), especialmente por sus condiciones climáticas de zona no palúdica que incentiva su elección como “refugio estival de familias pudientes” (Seca, 1988:95) de Tucumán, Salta y Jujuy. Según esta autora, para 1925 la población estival duplicaba a la permanente y esto generaba cambios en la estructura ocupacional, el diseño arquitectónico y la demanda de servicios públicos.

Las características del turismo hacia la Quebrada se modifica con el peronismo, quedando las viviendas construidas por los veraneantes regionales como símbolo de distinción junto a la “estructura cultural” del “enero tilcareño” y sus museos de arte, para ser progresivamente reemplazada por un turismo local de fin de semana con metas fundamentalmente recreativas.

En este proceso, la sociedad quebradeña se modifica fuertemente, tanto por la migración que afecta a los grupos domésticos de residencia anterior, como por el asentamiento urbano o periurbano, de numerosos bolivianos y puneños que se van quedando en su transito hacia o desde los ingenios.

Para 1970, la población de Tilcara había descendido en números absolutos en más de trescientas personas respecto de 1914, y la cantidad de población que trabajaba en las explotaciones agropecuarias se había reducido a un tercio (Censo agropecuario provincial de 1973).

Estas transformaciones demográficas locales relacionadas con la dinámica de la formación de un mercado de mano de obra y del avance de la estatalidad, ligadas a la migración, generan las bases para el establecimiento de extensas redes “regionales” de parientes y conocidos, muchos de ellos por la participación en procesos de trabajo común en los ingenios y en las minas.

Sin embargo, a pesar de la compulsión a la migración, la referencia a la tierra, tanto desde una perspectiva ritual –culto a la pachamama-, como material, mantenimiento de áreas de cultivo y rebaños de ganado menor, continuó en la quebrada.

Para fines de los ochenta, Karasik (1994, 2005) describe en el pueblo de Tilcara situaciones de tensión política y social, susceptibles de ser leídas en términos de identidad. En el análisis de la autora, las denominaciones identitarias que asignan los grupos de poder local (comerciantes en ascenso, propietarios de grandes extensiones de

tierra y antiguos veraneantes) dan cuenta de un conjunto de formas de autoadscripcion y estigmas, que “apuntan a la reproducción de un orden donde las desigualdades socio-económicas y el clientelismo local pueden permanecer en un segundo plano mientras que se focalizan otras líneas de diferencias” (2005:171).

Se trata de una sociedad fragmentada, donde los conflictos no sólo expresan las fisuras locales en torno a la apropiación de un campo cultural e ideológico –el conflicto originario de 1988, se había desencadenado porque el cura de Tilcara le había colocado a la imagen de la virgen un pañuelo como el de las Madres de Plaza de Mayo-, sino que se hace extensivo a las luchas sociales de comienzos de los noventa en la provincia de Jujuy, encabezadas por el Frente de Gremios Estatales (Belli y Slavutsky: 1996).

En ese momento, ser originario de Tilcara en términos de los sectores de poder, no se refiere a la condición indígena, que continúa siendo negada, estigmatizada e igualada a kolla-boliviano, sino a un montaje ideológico que recupera la tradición de los “héroes de la independencia”, y la vigencia del caciquismo local.

“Los sectores populares nucleados en la protesta respondieron de un modo inédito a la utilización de la categoría foráneo por las elites, desplazando el criterio de ‘otro cultural’ de la disputa. La categoría de foráneo fue resemantizada, afirmando el campo político como multiétnico, y transformando la definición misma de lo foráneo, que se ‘abrió’ en este caso para incluir a otros connacionales. Estas prácticas trastornaron un componente central de las bases ideológico-culturales del caciquismo local: el esquema de lealtades personalizadas que ubica en el exterior las contradicciones y antagonismos, negando las diferencias sociales internas a través de la argumentación étnica” (Karasik, 2005:172-3).

Como sintetiza finalmente Karasik: “la intervención de la clase dirigente provincial logró finalmente desactivar y reorientar el

conflicto. La movilización popular de la Plaza Grande no halló el camino para una construcción política de la protesta y quedó aislada" (2005:175).

Sin embargo, cabe preguntarse si fue sólo ésta la causa de la derrota popular o si la contraposición en términos étnicos, además de pretender ocultar ideológicamente las desigualdades sociales y ser una construcción desde los sectores hegemónicos, recoge también una condición de la subordinación, una historia de despojos, que puede ser objeto de manipulación, pero como veremos más adelante, se orienta hacia el reclamo de la territorialidad.

Los Censos agropecuarios de 1988 y del 2002, muestran pequeños incrementos en la producción, aunque la información sólo está referida a las EAPs con límites definidos. Es interesante señalar que mientras el numero total de EAPs disminuye de 888 a 841 entre uno y otro Censo, la cantidad de EAPs sin limites definidos –en tierras fiscales- aumenta de 206 a 277 (33% del total). Estos datos muestran la misma tendencia a la concentración de la propiedad agraria que en el resto del país como efecto de las políticas imperantes durante los noventa, y como contracara, también, un retorno a la producción agropecuaria como medio de reproducción doméstico. Para el 2001 un poco más del 50% de la población ocupada del departamento de Tilcara, tiene alguna relación con la tierra.

Es en este contexto, que la declaratoria como Paisaje Cultural por parte de la UNESCO, produce la valorización de la tierra al reposicionar a la Quebrada de Humahuaca dentro de los circuitos turísticos nacionales e internacionales desatando un nuevo proceso de apropiación por parte de distintos tipos de capitales, con la complicidad por acción u omisión de funcionarios provinciales y nacionales.

Ahora es la lógica del capitalismo flexible la que requiere las tierras de la Quebrada, pero no para la producción agrícola ganadera, sino para

la prestación de servicios, como mero “paisaje” para ser mostrado en su autoctonía.

Es este “olvido”, que había población local, descendientes en su mayoría de los pueblos indígenas, usufructuando la tierra para reproducir su vida, el factor más relevante que genera los conflictos que analizamos en adelante.

Condiciones sociales y negocio inmobiliario

Durante el período de sustitución de importaciones (desde mediados del siglo XX hasta los 80), la Quebrada de Humahuaca, como otras zonas del NOA, estuvo articulada a la economía nacional y regional como dadora de mano de obra, tanto para los enclaves agroindustriales y otras producciones agrícolas, como para la industria manufacturera extraregional.

Dentro de este esquema de división funcional y de estructuración de las economías regionales, este territorio transfirió valor a otros con una economía capitalista más típica y consolidada, medido en “capital humano”, fuerza de trabajo migrante cuya ausencia produjo el deterioro de las formas de reproducción doméstica locales, así como también de los sistemas de haciendas con arrenderos.

Estas rearticulaciones regionales y nacionales que fueron estudiadas y discutidas para la Puna (Rutledge, 1988; Isla: 1992; Abduca: 1995), los valles calchaquíes y zonas altas circumpuneñas (Bissio y Forni, 1976), Valle Grande (Belli, E.: 2004), y a nivel regional (Belli y Slavutsky 2003), entre otros, tuvieron como resultado la pérdida de una importante masa demográfica, el deterioro de las condiciones de vida, el aumento de la dependencia salarial, la disminución de la producción agrícola y ganadera, acompañada por una fuerte presencia de las instituciones de estatalidad, la reorganización de las relaciones

sociales y la transformación cultural, mediada por la acción de la iglesia.

Las transformaciones de las últimas décadas del siglo XX, agudizaron la crisis de la reproducción social de los sectores ya empobrecidos de las áreas periféricas, tomando formas particulares según los recursos disponibles en cada una de ellas, pero fundamentalmente por la clausura del mecanismo de ajuste que significaba la migración, tanto por la eliminación del costo local de sostenimiento de parte de la población, como por el retorno de cierta parte de los recursos generados extralocalmente, que contribuía al mantenimiento de los grupos locales y sus posesiones (Belli y Slavutsky: 2001).

En la Quebrada de Humahuaca viven actualmente 31721 personas (Indec. Censo 2001), de las cuales 18643 (58.8%) habitan en centros urbanos o conglomerados rurales de más de 200 personas, en los cuales se produjo un crecimiento intercensal superior al 30%.

Esta tendencia contrasta con el crecimiento a nivel departamental (Humahuaca, Tilcara y Tumbaya) que sólo fue del 2.9%, debido a un decrecimiento intercensal en el Departamento de Humahuaca de 7.8%, relacionado fundamentalmente con la crisis de la minería. Por el contrario, el departamento de Tilcara creció el 22.9%, más que la media provincial.

Estos datos muestran la tendencia general de migración rural hacia los centros urbanos medianos y pequeños, alentada por los planes sociales y los servicios comunitarios, así como la retención de población joven y en algunos casos la migración de retorno.

El Censo 2001 da cuenta que alrededor de un tercio de la población de estos departamentos cae bajo la condición de NBI.

El nivel de hacinamiento (más de dos personas por cuarto) llega también al 30% de las viviendas censadas. En algunas localidades, como Tilcara y Purmamarca, el índice de masculinidad muestra que la

típica migración de los varones en busca de trabajo se detuvo y la cantidad de habitantes por sexo está equilibrada.

Como contrapartida la cantidad de población mayor de 14 años que sostiene estar desocupada aumentó considerablemente en el período intercensal del 2.2% al 8.5%.

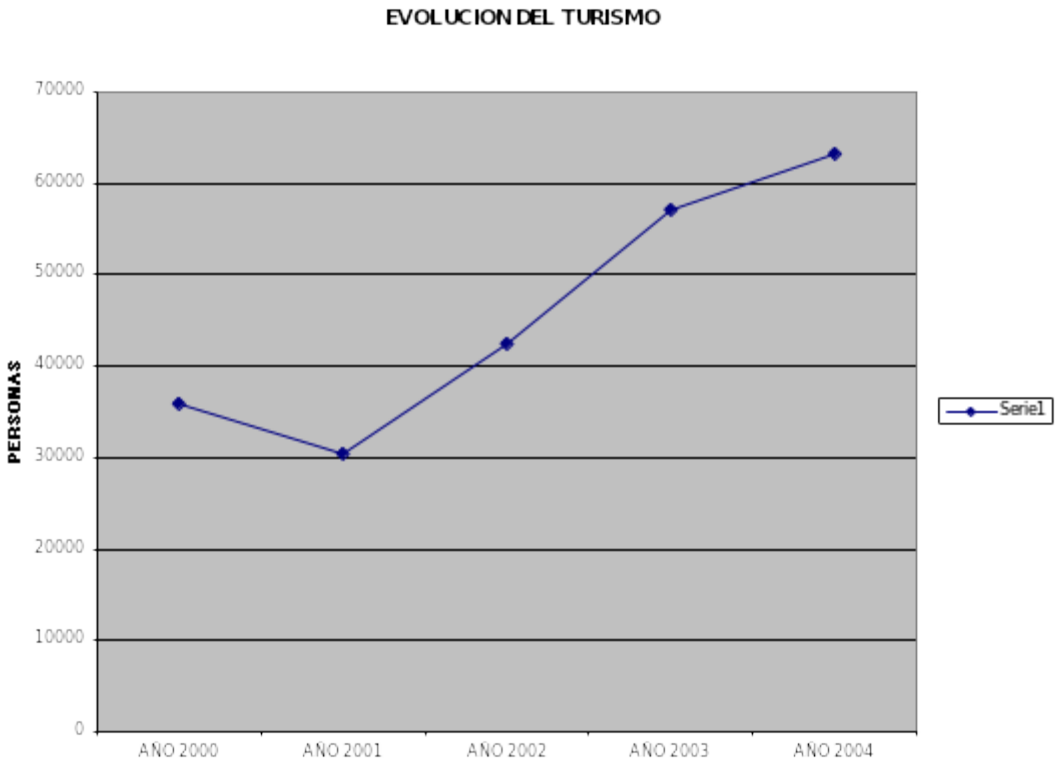
Estos datos son congruentes con el aumento de la demanda social por trabajo a través de piquetes y cortes de ruta, la ocupación de tierras sobre todo por parte de jóvenes para instalar unidades neolocales y la formación de organizaciones de base fundadas en la etnicidad como forma de legitimación.

En este contexto, que denota la incapacidad del estado y el capital para garantizar la reproducción de los grupos domésticos, la declaratoria de paisaje cultural de la Quebrada de Humahuaca pretende presentarse como una alternativa viable de desarrollo económico y social, a través del turismo.

De hecho, en los últimos años se abrieron una veintena de hoteles, posadas, albergues, hosterías y cabañas que apuntalan esta estrategia, desde algunas dirigidas hacia el turista de clase media hasta otras que claramente se enfocan hacia la venta de exotismo, en medio de una naturaleza “poco transformada”.

En este sentido, se produjo una segmentación del mercado turístico con foco en Purmamarca para los sectores de mayores ingresos y en Tilcara, para jóvenes y familias de clase media.

Este movimiento turístico se vio incrementado en los últimos años, después del colapso del 2001, proyectándose casi una duplicación de los visitantes con respecto al año 2000, alentados por “la búsqueda de la naturaleza”, pero sobre todo constreñidos por la variación del tipo de cambio que restringió los viajes al exterior.



Planteamos que esta estrategia del capital y el estado no se inscribe, como lo sostienen los discursos oficiales, dentro del marco del "desarrollo sustentable" o la "industria sin chimeneas" que traerá "beneficios" que serán socialmente distribuidos.

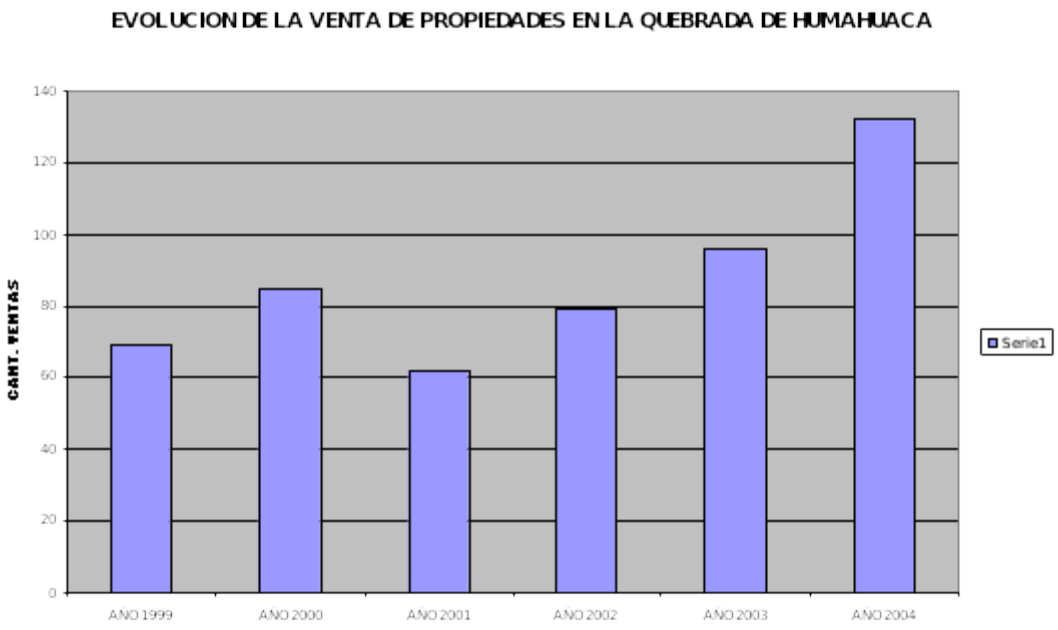
Por el contrario, afirmamos que el caso de la Quebrada de Humahuaca es una expresión particular de una nueva forma de valorización, apropiación y transferencia de valor propia de la etapa actual de desarrollo del capital.

Se trata de un nuevo proceso de conversión en mercancía (valorización para el mercado) de territorios cuyo valor económico para la producción es escaso en términos globales (6% de la superficie en EAPs con límites definidos de la provincia de Jujuy. Censo Agropecuario 2002), que brinda la posibilidad a sectores de la burguesía provincial de capitalizarse a través de la apropiación de tierras fiscales y privadas de escaso valor de compra y que al cabo del

proceso de patrimonialización terminan multiplicando varias veces el precio inicial.

Juegan en este proceso, formas coactivas de tipo político y social sobre las familias precarizadas que venden sus antiguas propiedades por valores de alrededor de cinco mil pesos por un lote urbano, y que luego pasa a cotizarse a veinticinco o treinta mil en Tilcara, hasta casos extremos en Purmamarca donde un lote de 1800 metros cuadrados se vendió en u$s 80.000, combinadas con formas anticipatorias de cesión de tierras fiscales a políticos y miembros de las familias de las "aristocracias" locales que se fueron produciendo en los últimos cinco años.

Este proceso está reflejado en el incremento de las ventas registradas por el Colegio de Escribanos de Jujuy que se duplicaron desde 1999.



Nota: datos de ventas registradas en el Colegio de escribanos. El 2004 son datos hasta el mes de agosto inclusive y proyectados hasta diciembre.

Sin embargo, el efecto distributivo no se produjo. Por el contrario, en la actualidad el 21% de las personas mayores de 14 años se sostienen con planes sociales (4327 personas) que complementan los ingresos provenientes de la agricultura y los trabajos precarios (changas, pequeños comercios estacionales para el turismo, peones agrícolas para tareas específicas).

El turismo no produce más de medio centenar de empleos estables, de niveles salariales mínimos, y algún incremento en la construcción.

La población local continúa ocupando el lugar de la subordinación.

En realidad, la Quebrada es un lugar de circulación más que de estadía, mientras que el centro receptivo sigue siendo la ciudad de Salta donde la cantidad de plazas disponibles aumentó un 37% entre el 2000 y el 2003.

Desde allí, fundamentalmente, operan las compañías de turismo que captan el valor producido por la patrimonialización de la Quebrada y lo ingresan en los circuitos financieros internacionales, como lo testimonia la reciente instalación en esta plaza de algunas cadenas internacionales de Hoteles.

El proceso de patrimonialización

“En la XXVII Reunión Anual del Comité de Patrimonio Mundial de la UNESCO que se lleva a cabo en la ciudad de París, la subsecretaria de Cultura, Lic. Magdalena Faillace, presentó la Quebrada de Humahuaca como paisaje cultural.

El cambio en la presentación en la UNESCO -de itinerario a paisaje

cultural[35]- responde a que en realidad la Quebrada es un tramo de un itinerario, el camino del Inca, que abarca a otros países de la región y que va desde la provincia de Córdoba al Alto Perú. Ahora este punto geográfico nacional fue incluido en la lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO.

Esta declaración permitirá múltiples logros económicos, culturales y sociales de carácter nacional e internacional. Se podrá acceder a subsidios adicionales de entes financieros internacionales. Asimismo generará una mirada inclusiva que nos guiará a la valoración de la Quebrada de Humahuaca como paisaje cultural en su conjunto, pudiendo establecer un orden de prioridades para su mantenimiento y desarrollar proyectos para que su riqueza múltiple se manifieste en beneficio de toda nuestra sociedad".

Las justificaciones del valor universal excepcional de esta región geográfica se expusieron bajo el título "Quebrada de Humahuaca un itinerario cultural de 10.000 años" (Secretaria de Cultura 2002).

Los estudios "culturalistas" que acompañaron la presentación fueron realizados inventariando rasgos idiosincráticos de la cultura tradicional, vacía de contexto e historicidad, con la colaboración de

---

[35] Como paisaje cultural. UNESCO distingue tres tipos: El más fácil de identificar es el **paisaje claramente definido**, concebido y creado de forma intencionada por seres humanos. Esta categoría incluye paisajes de jardín o parques construidos por razones estéticas que son a menudo (pero no siempre) asociados a edificios y conjuntos religiosos. La segunda categoría incluye **los paisajes que se han desarrollado orgánicamente**, un paisaje que resulta de un imperativo inicial social, económico, administrativo y/o religioso y que ha adoptado su forma actual en asociación con y en respuesta a su entorno natural. Dichos paisajes reflejan este proceso de evolución en su forma y características propias. Se dividen en dos subcategorías:
- un **paisaje vestigio (o fósil)** es aquel donde el proceso evolutivo se detuvo en un momento dado, ya fuera de manera abrupta o a lo largo de un periodo. Sus características distintivas significativas son, sin embargo, aún visibles en forma material;
- un **paisaje viviente** es aquel que ha conservado un papel social en la sociedad contemporánea estrechamente vinculado al modo de vida tradicional y en el cual el proceso evolutivo sigue en curso. Además, muestra pruebas materiales importantes de su evolución a lo largo del tiempo. La última categoría es la del **paisaje cultural asociativo**. El hecho de incluir este tipo de paisaje en la Lista del Patrimonio Mundial es justificable más en virtud de las poderosas asociaciones religiosas, artísticas o culturales del elemento natural que por las pruebas culturales materiales, que pueden ser mínimas, o incluso inexistentes.

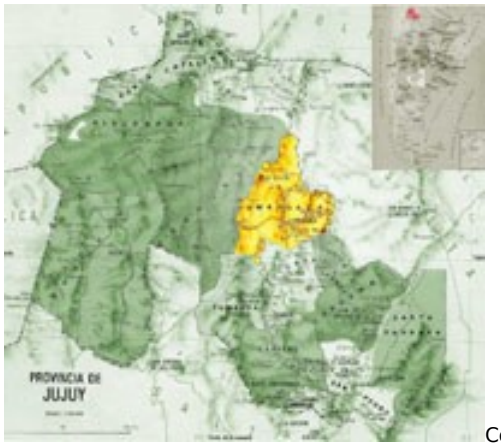
personas que fueron excluidas del relato y profesionales (antropólogos, geólogos, biólogos, geógrafos, historiadores) contratados para tal prepósito. Muchos pobladores fueron “informantes” de sus prácticas, que fueron reificadas en el texto de presentación como “substancias tradicionales a conservar”.

Los funcionarios de la Provincia de Jujuy festejaron la incorporación de la Quebrada al inventario de UNESCO[36] , augurando transformaciones ventajosas para el conjunto social.

El armado de la propuesta

Las justificaciones del valor universal excepcional de esta región geográfica se expusieron bajo el título "Quebrada de Humahuaca un itinerario cultural de 10.000 años. “De este modo, la posibilidad de compartir un espacio cultural común vinculando el territorio con elementos tangibles y un patrimonio intangible sensible a la vida tradicional de las comunidades implicadas en su trayecto, dan lugar a

[36] Cita actual tomada de la Web del Gobierno de la Provincia



Con la Quebrada de Humahuaca suman cuatro los sitios argentinos que son Patrimonio Cultural de la Humanidad junto a la Manzana jesuítica en la categoría de Bienes Culturales, en el centro histórico de Córdoba, que incluye la zona conocida como Camino de las Estancias; la Cueva de las Manos en la provincia de Santa Cruz y las Misiones Jesuíticas del nordeste argentino. Además la Argentina cuenta con cinco sitios declarados Patrimonio Natural de la Humanidad: el Parque Nacional de Ichigualasto, más conocido como el Valle de la Luna, en la provincia de San Juan; el parque de Talampaya, en el sur de La Rioja; el Parque Nacional Los Glaciares en la provincia de Santa Cruz, las Cataratas del Iguazú y la Península de Valdés.

El Comité para el Patrimonio Mundial de la Humanidad de la UNESCO está integrado por 21 países que se eligen por un período de seis años en la Asamblea General de los 161 países miembros de la Organización de las Naciones Unidas. Representantes de Australia, Bélgica, Benin, Canadá, China, Colombia, Cuba, Ecuador, Egipto, Finlandia, Grecia, Hungría, Italia, Malta, México, Marruecos, Portugal, República de Corea, Sudáfrica, Tailandia y Zimbabwe integran el actual comité.

un valor superior a la suma de los elementos que lo constituyen y que le confieren su indudable sentido. La multiplicidad de elementos culturales que la constituyen y que la convierten al mismo tiempo en un espacio patrimonial único, ha dejado innumerables testimonios tangibles de la historia cultural regional. La línea de recintos prehispánicos fortificados, su asociación con una vegetación endémica peculiar y el contacto visual existente entre la gran mayoría de ellos, en una línea ininterrumpida que se prolonga por más de un centenar de kilómetros, no se registran en otros contextos del espacio andino.

La gran cantidad de abrigos y cavernas prehistóricas, complejos sistemas arquitectónicos, ceremoniales y agrícolas precolombinos, pueblos y construcciones posthispanas, históricas y contemporáneas, ilustran no sólo un período significativo de la historia humana, sino que han dado lugar a un conjunto de hechos culturales surgidos del cauce del proceso civilizador, caracterizados por su movilidad y por su dinámica espacial.

Las creencias, celebraciones, los usos y costumbres, la música, las adaptaciones del lenguaje, las manifestaciones religiosas y tradicionales, los modos de vida y hasta los sistemas productivos característicos, son parte de los evidentes legados inmateriales de este itinerario cultural como resultado de la fructífera colaboración entre pueblos y culturas diversas.

Con tales características, la Quebrada de Humahuaca constituye, a manera de un verdadero sistema, un itinerario cultural de extenso recorrido histórico que ha influido notablemente en el desarrollo y la configuración cultural de su propio espacio, dando lugar a un rico sincretismo que, con personalidad propia, se refleja en sus testimonios patrimoniales materiales y en otros valores de carácter intangible

Todos estos elementos permiten otorgar a este contexto un fuerte significado para una lectura plural de la historia y de la cultura universal.” (Secretaria de Cultura 2002: 4,5)

Proceso civilizador, universalidad, compartir el territorio, integración sincrética, colaboración entre pueblos y culturas, el todo es mayor que las partes, sistema abierto, conceptos que dan por resultado una configuración cultural que a manera de imagen fotográfica congela 10.000 años de procesos ambientales y humanos. Implícitamente se apoya en una concepción evolucionista y omite los procesos concretos que tuvieron y tienen lugar en la región, incluso aquellos que como los culturales pretende resaltar. No figura como se llegó hasta aquí, la apropiación colonial y terrateniente, las condiciones de explotación, las resistencias y luchas. La Quebrada aparece como un lugar aislado en el mundo, en el cual sólo confluyeron "gentes y cosas buenas" para producir un resultado armónico entre la naturaleza y el hombre, que puede ser transitado como un "no lugar" en la concepción de Auge.

El punto de vista indígena, producto de la movilización de algunas organizaciones a través de asambleas y recorridos por las comunidades, fue anexado como addenda de la presentación oficial, y no formó parte de la argumentación de los funcionarios. Se abordan aspectos materiales, cosmovisionales y prácticos tendientes al reconocimiento de la vigencia del Convenio 169 de la OIT, en lo que hace a la toma de decisiones sobre su territorio y su gente. A tal fin se argumenta:

"El patrimonio natural y cultural de la Quebrada de Humahuaca entre otros lugares atañe directamente a las posibilidades de desarrollo de los pueblos indígenas, según nuestra propia forma de concebir las relaciones sociales, insertas en la naturaleza cósmica, pues somos parte de ella. Los patrimonios no son objetos o creencias, sino que están enraizados en nuestra vida. Por lo tanto, el Patrimonio es siempre un patrimonio vivo en nosotros, los indígenas que convivimos permanentemente en él".

Y más adelante afirman:

“Teníamos y tenemos milenariamente los pueblos indígenas el intercambio cultural del conocimiento en todo orden, que es una práctica sencilla, muy útil, EL TRUEQUE, que forma parte de nuestra filosofía de vida.

Los pueblos indígenas estamos con la riqueza no estamos contra ella, la riqueza para nosotros es la salud, el trabajo, la vivienda, la educación, la tierra, el aire puro, el agua, la luz, los minerales, la complementariedad y la reciprocidad…

Siempre fuimos objetos pasivos, sujetos a la voluntad de quienes disponían del indio, creemos que puede darse la oportunidad de salir de la pobreza extrema donde estamos inmersos, no permitiendo que se comercialicen arbitrariamente objetos insustituibles de nuestra cultura. Quizás esté próxima la hora de comenzar a valorarnos como lo que somos, lo que podemos ser libremente y lo que deberíamos alcanzar a ser” (Extracto de la addenda que acompañó la presentación oficial a UNESCO)

Relaciones sociales insertas en la naturaleza, patrimonio en nosotros, la riqueza está en la calidad de vida, fuimos sujetos pasivos pero hay un nuevo tiempo de autovaloración. Somos pobres, pero estamos aquí.

Si el discurso técnico – objetivo en su intención - que elevó la provincia apela a la tercera persona multiplicando el efecto de neutralidad, el discurso de las organizaciones indígenas se enuncia en la primera persona del plural, nosotros. Habiendo discutido el universal abstracto mundo - UNESCO al que se dirigen, eligen instalarse en un nosotros plural y concreto, apropiarse de la historia dejando de lado el discurso neutral de los acontecimientos y el punto de vista de los vencedores, aportan a una interpretación local de los procesos.

Interpelan el discurso técnico, que asume la provincia. Para ellos la historia les pertenece y está encarnada en la Madre Tierra que es razón y fundamento. Ancla también en el presente, y plantea una historia sin tiempo, excepto el momento de la invasión: pasa de la

cosmogonía fundante, el hombre constituido y fundido en la naturaleza –pachamama- al presente y afirman, que ellos son el patrimonio. Por lo tanto, el cuidado del patrimonio es su propio desarrollo.

Para la Provincia y sus técnicos, el patrimonio se constituye valorizando, objetivando y fijando normas de protección. Para los "pueblos originarios", no hay una distinción hombre-naturaleza: son uno y lo mismo, y es la naturaleza, son sus deidades las que imponen el ritmo, el premio y el castigo. Ofrendar a la tierra es justamente actualizar el ciclo de la vida y la muerte. "Celebramos la continuidad de nuestra existencia, el multiplico, el nacer, el crecer. Kapaj Raymi es cuando se empiezan a recoger los primeros frutos de las plantas y sembradíos. Los campos están en su esplendor, siendo el mes de febrero el desborde de su florecimiento. Los animales retozan, y los hombres, mujeres y niños y ancianos nos unimos en un festejo total por la vida, el trabajo y el amor, insertos en el equilibrio armónico del universo. ¡Todo ello es PACHAMAMA!"

La ceremonia – ritual de la Pachamama no forma parte de ningún negocio, ni tampoco sus símbolos. Se exige respeto. "No somos místicos. La PACHAMAMA es un culto sencillo de veneración y admiración, es un acto íntimo de profundo reconocimiento a la relación espiritual que tenemos con ella…" (Movimiento Indígena en la Provincia de Jujuy. Agosto 2002)

En este sentido, el usufructo del territorio y sus recursos es un derecho que les pertenece en sí, por cuanto forman parte de ese cosmos y lo encarnan "naturalmente" desde los tiempos inmemorables.

Una primera objeción que podría alegarse en contra de la comparación propuesta entre ambos puntos de vista, afirmaría que hoy los pueblos originarios son parte constituyente del mundo contemporáneo y su posición subordinada no difiere de la de otros sectores oprimidos. Efectivamente es así, sin embargo en la presentación optaron por

representar una lógica práctica que ostensivamente señala el sentido que pretenden recuperar. Así se plantearon discursos contrapuestos:

La provincia y sus técnicos se instalan en una concepción de conocimiento anclada en la modernidad que distingue taxativamente naturaleza - cultura, ve al hombre como el punto más alto de una escala, distingue ideal - material, espíritu – cuerpo, tangible-intangible; el hombre es el centro del relato, y a partir de la razón iluminista, apoyados en una lógica bivalente estudian y transitan el territorio quebradeño con metas prácticas, los asiste la búsqueda de soluciones pragmáticas y apelan a la racionalidad instrumental conforme a fines. Tienen recursos económicos y políticos que emanan de su carácter de funcionarios del estado.

Su acción forma parte de la creación de una aparato ideológico (Althusser, 1988) que pretende legitimar nuevas formas de valorización sobre un territorio "marginal" desde la perspectiva de la producción económica (pequeños productores agropecuarios con baja inserción en el mercado) bajo la propuesta de un mecanismo de desarrollo turístico en el cual se articulan determinadas condiciones: el exotismo (formas tradicionales de vida: rituales, creencias, fiestas, artesanías, etc.), paisaje visible poco transformado, accesibilidad relativamente sencilla; con la expectativa-promesa de la generación de puestos de trabajo, incremento en las transacciones comerciales de ciertos productos y servicios, mejoras en las condiciones de vida y la infraestructura, y algún nivel de participación en la toma de decisiones.

La denominación de ideológica proviene del hecho de que esta propuesta encubre las relaciones de poder efectivas en las que se genera: la declaratoria de UNESCO sobre la Quebrada de Humahuaca, aún antes de producirse, fue un negocio inmobiliario de valorización de la tierra para un sector del capital local que ya eran propietarios o que compraron, utilizando incluso la coerción, tierras a bajo costo a la población quebradeña, y multiplicaron su capital hasta cinco o seis

veces en poco tiempo, a la vez que imposibilitaban la resolución "tradicional" de la instalación de unidades familiares neolocales, por cuanto los padres de los jóvenes recientemente casados, habían vendido parte de sus tierras. Esto derivó en un conjunto de ocupaciones de tierras fiscales con sus respectivos conflictos.

Los pueblos indígenas apelan a lógicas polivalentes, el hombre es uno más entre los seres del mundo, y el mundo es Pachamama, el hombre es una unidad de sentido y no controla ni dispone el orden del mundo. Las reglas no se imponen por razones instrumentales sino por consenso en el orden cósmico. Se amplifica la mirada y el campo perceptual no involucra sólo los objetos sino también las intenciones, siendo la intencionalidad un dispositivo de todo lo que es.

"La emergencia de "discursos étnicos" hecha por muchos movimientos indígenas y organizaciones, está generando otra forma de voz, sentir, pensar y vivir la vida de muchas culturas de Latinoamérica; estas posturas nuevas, son al mismo tiempo desafíos y propuestas para las políticas sociales, económicas y culturales de los actuales estados con poblaciones indígenas.

… En Bolivia se propuso la creación de la asamblea de las nacionalidades, organizaciones en la defensa del ayllu, marka. También los Kataristas con una perspectiva indianista, la organización PPQA (Parlamento del Pueblo Qullana Aymara), entra al escenario del discurso de movimientos indígenas afirman ellos que, el PPQA es el instrumento político, deliberante y representativo de los ayllus, markas del qullasuyo y otras formas de organizaciones indígenas, que constituyen espacios para consolidar las organizaciones.

También, muchas organizaciones en Bolivia han ido agrupándose, en el caso del PPQA, la tesis planteada es: "Somos sostenedores de la milenaria cultura aymara en lo filosófico, cosmogónico, ideológico, (nuestra espiritualidad) con una estructura política propia de la

naturaleza, porque somos la alternativa para la humanidad del planeta tierra" (PPQA 2002:7)." (Pilco Mallea R. 2005: 4,5)

La propuesta de interpelar a los estados desde la lógica indígena es un fenómeno generalizado en Latinoamérica, que conduce a nuevas formas de construcción política y organizativa. En el caso que consideramos, el Movimiento indígena en la Provincia de Jujuy (que tiene presencia en la Quebrada de Humahuaca y algunos de sus miembros participan en las Comisiones de Sitio) está ligado políticamente al PPQA, lo cual en cierta forma tiende a transnacionalizar la cuestión de la defensa indígena de la "naturaleza" local y plantear la posibilidad de hacer escuchar su punto de vista en escenarios más amplios.

En este sentido, la intención de la política indígena era crear un campo de disputa en torno a la cuestión patrimonial, no sólo para imponer un contenido a la terminología patrimonialista, sino también para tener una línea argumentativa que relacionara los discursos dominantes –oficiales- sobre la "Quebrada patrimonio" con el pensamiento "cosmogónico".

Los funcionarios provinciales hicieron un buen diagnóstico acerca de sus interlocutores en UNESCO, las organizaciones indígenas confiaron en que su voz iba a estar representada por Julio Nolasco Mamani Baltasar, representante ante UNESCO del consejo Indio de Sudamérica, pero no fue así.

El simulacro participativo

Para desarrollar este proyecto con bajos niveles de conflictividad en un espacio con tantas desigualdades se creó un modelo de intervención con soporte "participativo", donde este término refiere más a prestar conformidad, una suerte de consenso acordado, en el que los actores debían exhibir el libreto aportado desde las instituciones oficiales, para

lo cual los participantes eran, en la medida de lo posible, seleccionados.

Con este esquema se pretendía que todos los actores tuvieran voz[37]

Las Comisiones de Sitio se crearon ad hoc con representantes indígenas en cada Comisión Municipal, pero sin estatuto legal, con la promesa de un tratamiento legislativo, que hasta ahora no se concretó. Su "participación" pretendía minimizar los conflictos o bien regularlos, y generar representaciones apropiadas toda vez que se produjeran visitas oficiales.

Así, cada vez que se realizaban eventos con empresas turísticas, visitas de funcionarios nacionales o internacionales, embajadores o potenciales inversores, se solicitaba a los municipios y/o a las comisiones de sitio que organizaran representaciones artísticas, ad honorem, con el fin de impresionar y convalidar la imagen de una sociedad tradicional y dispuesta. Simultáneamente se mostraban prácticamente las bases posibles de un diálogo intercultural en el que hubiera sentidos compartibles a través del arte. Con esta perspectiva Canclini afirma "Con todo derecho, cada grupo social cambia la significación y los usos…En esos movimientos se comunican significados, que son recibidos, reprocesados o recodificados. También necesitamos relacionar el análisis intercultural con las relaciones de poder para identificar quienes disponen de mayor fuerza para modificar la significación de los objetos" (Canclini G. N 2004: 35). Y justamente no fueron las comisiones de sitio las que impusieron el tono de la declaratoria, ni el sentido de las acciones de desarrollo y preservación.

El 1 de agosto de 2003 se realizó un evento que tuvo como protagonistas a funcionarios nacionales, provinciales y locales, organizado por la Secretaría de Cultura que convocó a las Comisiones

[37] Utilizamos intencionalmente el concepto de actor para denotar que los participantes contaban con un libreto que dramatizaban en actuaciones sociales.

de Sitio y funcionarios municipales, los que a su vez llamaron a grupos musicales, artesanos y cocineros regionales. El eje de la convocatoria era agradecer a Pachamama por la “distinción obtenida en UNESCO”. Hubo tres montajes del evento:

1. El evento político: Los funcionarios y algunos miembros de las comisiones de sitio celebran en la tarima, dicen sus discursos observan las danzas y cantos, y cumplen el ritual de la ofrenda según el libreto que les es señalado y se retiran con sonrisas, saludos.
2. El evento cultural: Demostración de habilidades artísticas a cargo de distintos conjuntos provinciales. 1 y 2 concluyeron a las 15 horas aproximadamente.
3. La fiesta: en otro espacio contiguo al del montaje político, las comisiones de sitio habían organizado stands con sus productos más destacados, se exhibía y vendía. Se compartía, concluyó al caer el sol. Fue visitada por los funcionarios provinciales, no asistió el Presidente, ni los gobernadores visitantes, embajadores u otros funcionarios.

En los stands tuvo lugar la fiesta popular, separados taxativamente del evento político, no llegaban a escucharse los discursos, la gente intentó ver a los funcionarios pero luego desistió ya que no había ninguna posibilidad de acercamiento. Era una convención moderna de otredad: de un lado quienes a lo largo del proceso –al menos en el discurso público- eran entusiastas de la declaración –habían sido proactivos colaboradores- y se podía esperar de ellos conductas apropiadas, del otro, actuaciones sociales heterogéneas, de difícil control. Aquí y en el cerro, el arte popular, objetivado con sus productores, representación fehaciente del proceso de patrimonialización.

Consideraremos algunos discursos de funcionarios políticos que celebraron la declaratoria en La Posta de Hornillos, que hasta ese momento tenía dos connotaciones fuertes: estar en boca de los funcionarios internacionales y comenzar a programar negocios. Unos pocos estaban realmente emocionados.

Néstor Kirchner le manifestó a este diario que “a la Pacha le agradecí el cariño y la fe del pueblo jujeño y le pedí suerte para todos los argentinos” Diario El tribuno de Jujuy: 2 de agosto de 2003).

El Diario Pregón destacaba “disfrutando en colorido acto pleno de funcionarios, de música y danzas nativas. Lamentablemente no hubo tiempo para que el Presidente recorriera los stands que con enorme esfuerzo habían preparado las Comisiones Locales de Sitio” (Diario Pregón, 2 de agosto de 2003).

El Vicepresidente de la Nación, Daniel Scioli, aseguró que la inclusión de la Quebrada de Humahuaca en la Lista de patrimonio Mundial "es un paso trascendente en la valoración del potencial turístico y cultural del país, en general, y de esta región en particular. Y agregó: “La Quebrada y la región tendrán asistencia técnica en materia de formación y educación para la mejor administración de los recursos naturales y culturales", y sostuvo además, que el logro constituye "una muestra de cómo el trabajo integrado de distintas áreas permiten obtener excelentes resultados". (Diario El Tribuno de Jujuy, 3 de agosto de 2003)

“El Secretario de Cultura de la Nación, Torcuato Di Tella, apuntó: “Con esto, los mismos quebradeños van a tener más sentimiento de identidad, no meramente parroquial o local, sino universal.” (Diario El tribuno de Jujuy: 2 de agosto de 2003)

Señala el Gobernador Fellner: “La Declaración no es otra cosa que una herramienta importante, ya que se podrá lograr un gran impulso turístico, pero además con la marca de la Quebrada promocionar productos autóctonos en todo el mundo. Pretendemos un turismo distinto que la UNESCO llama turismo responsable y en Francia turismo solidario, que busca el desarrollo de la comunidad a través de esta actividad” (Diario el Tribuno de Jujuy, 2 de agosto de 2003).

Continúan las promesas, y lo cierto es que organizaciones intermedias y familias comenzaron a formular proyectos y a peregrinar por las oficinas públicas en busca de subsidios o créditos blandos.

En el mismo acto, los representantes de algunas organizaciones indígenas tuvieron la posibilidad de expresar su punto de vista, previamente consensuado y mediado por la entrega de “regalos” (¿tributo?) al Presidente de la Nación.

“Somos únicos por tener este paisaje natural que es muy bonito, además somos nosotros, es nuestra forma de ser, son nuestras creencias, nuestra idiosincrasia, nuestra relación con el otro y nuestra relación con la madre tierra. También afirmó que hay algo mucho más importante que uno, y eso es que nosotros mismos reconozcamos y nos demos importancia” (Coordinadora de la Comunidad Kolla de Finca Tumbaya. (En: Diario El Tribuno de Jujuy, 3 de agosto de 2003)

“Estamos orgullosos de lo que somos y seguros de lo que tenemos que hacer” (Comisión de sitio de Tumbaya) (Diario El Tribuno de Jujuy, 3 de agosto de 2003)

“Trabajar como nuestros antepasados en forma comunitaria y si nos devuelven la tierra que hemos perdido no seremos una carga para nuestros hijos” (Comisión de Sitio de Maimará) (Diario El Tribuno de Jujuy, 3 de agosto de 2003)

Hay en los miembros de las Comisiones de Sitio confianza en que este proceso es distinto a los anteriores, imaginan que se van a producir cambios, que es un tiempo en que sus voces son tomadas en cuenta, se autocritican exigiéndose más protagonismo, y nuevamente reclaman la tierra para aquellas comunidades que aún no regularizaron su situación.

A fines de ese año fue entregado el certificado al Gobierno Provincial por un representante de UNESCO en un acto pleno de funcionarios y escasa población, pero miembros de comisiones de sitio en una reunión no programada en el salón de ventas del Pucará de Tilcara, volvieron a hacer la fastidiosa pregunta ¿a quien hay que presentar los proyectos? Monsieur Bandarin, (a quien llamaban Mandarín) recogía inquietudes y explicaba que no era misión de la UNESCO.

A partir de allí se sucedieron distintas expresiones de aprobación del gobierno Nacional, de las Cámaras de Turismo, Hotelería y afines. Ya se venían realizando cursos y talleres sensibilizando a la población de la Provincia: conferencias sobre ecoturismo, protección ambiental, biodiversidad, guías turísticos de distinto carácter y niveles de formación, etc. Sorprendía la falta de oferta crediticia, la escasez de proyectos provinciales o municipales… y la pasmosa calma con que se concluyó la ruta que atraviesa la Quebrada[38]. Había llegado el tiempo de poner orden en el espacio quebradeño para sostener merecidamente la titulación, y los talleres comenzaron a ser prescriptivos sobre lo que se debe y no en la Quebrada, atribuyendo a la población déficit en el uso del territorio y en la atención a los turistas.

Fue particularmente significativa la reunión con "Catedráticos expertos" de UNESCO por que allí se expresó a viva voz la gente, preguntando que se sigue de esta declaratoria, ¿cuál es el beneficio?, ¿a quien hay que presentar los proyectos?, ¿Ustedes van a decir como usar nuestra tierra?, ¿Cómo hacer nuestras casas?, ¿Qué comer? ¿Qué ofrecer? ¿Qué negar?

En febrero, en pleno carnaval, cuando todos los quebradeños estábamos en fortines y comparsas, excepto algún científico y algún miembro de la Comisión Local de sitio, se realizó un Seminario – Taller que refrendaba la creación de un itinerario turístico "Camino del Inca" que atravesando distintas naciones, concluiría en Argentina. Consistió en la legitimación técnica de una propuesta económica que se sostiene será rentable y exitosa. ¿Para quién?

Con la presencia de numerosos científicos reconocidos de Argentina, Bolivia, Ecuador, España, Perú, Chile y Estados Unidos se argumentó a favor de la ruta histórica y sobre los criterios de conservación y preservación. Algunos de ellos comprometidos con el discurso

[38] El proyecto que llevó a cabo la empresa Roggio comenzó en el 2000.

“emancipatorio” de la ciencia en la modernidad, discurrieron sobre sus especialidades, aportaron desde sus saberes a un universal abstracto “el valor patrimonial, la preservación con vistas a las generaciones futuras”. Si ese conocimiento hubiera sido situado, espacializando la historia, los hubiera alertado que estaban dando argumentos para reproducir un lugar subordinado para los que menos tienen. Unas pocas intervenciones mostraron la perplejidad, la indiferencia o el malestar de los tilcareños. Se concretaba así un primer paso hacia la creación de un circuito turístico interconectado, avalado por el campo científico y la Secretaría de Cultura de la Provincia y la Nación. Y nuevamente la molesta pregunta de quienes carecen de capital ¿a quién hay que presentar los proyectos?” (Belli, Slavutsky, Argañaraz: 2004)

Desde que Benveniste (1966) introdujo una nueva mirada en los hechos del lenguaje, “especialmente sobre lo que él llamaba la “enunciación”, es decir, las marcas dejadas en el interior de un mensaje lingüístico por el contexto en el cual se produjo: la persona que habla, el tiempo y el lugar de esa palabra, la gramática ancló en la vida” (Todorov, T. 2003: 58), ingresaron los sujetos responsables de sus dichos, se eliminó la fuga.

Como señala Todorov: la diferencia entre Cortés y otros conquistadores es que el quería comprender bien para conquistar mejor, “encarna ante todo la nueva figura del hombre político, buen discípulo del Príncipe Maquiavelo, que posee también un marco racional para interpretar su experiencia. Entonces sabe poner a su servicio al misionero tanto como al etnógrafo, y no descuida su costado de hombre de negocios” (Todorov R 2003 136).

Todorov agrega que en la confrontación entre dos culturas, entre dos proyectos, se puede poner el acento sobre la igualdad de sus derechos y su dignidad, o sobre las diferencias que los separan. La primera categoría es ética y jurídica, describe lo que debe ser; la segunda es

antropológica e histórica, se refiere a lo que es. Para no contribuir a una nueva conquista, los antropólogos debemos interpelar el sentido común y aportar al pensamiento crítico en la acción. En este caso desmarañar los discursos y explicar las prácticas.

Consecuencias de la patrimonialización: la nueva apropiación de tierras y conflicto social

Como antropólogos locales, que tenemos inserción laboral en una Institución instalada en la Quebrada de Humahuaca, participamos junto al resto de los investigadores del área social del Instituto Interdisciplinario Tilcara y muchos no docentes de las preocupaciones que estaba generando la Declaratoria de Patrimonio y de las instancias "participativas", sosteniendo en especial la imprevisión que guiaba el comportamiento del gobierno compelido a mostrar algún resultado en las elecciones del 2005.

En ese sentido, organizamos varios talleres y reuniones con las organizaciones indígenas, centros vecinales y pobladores con la meta de tratar de darle mayor visibilidad a las situaciones de coerción y generar un ámbito de reflexión colectivo.

Como resultado de estas reuniones se logro tener un registro de la vulneración de los derechos de los poseedores de la tierra, se redactó una Carta Abierta que fue firmada por más de un centenar de pobladores de Tilcara y se generó un mecanismo de apoyo legal y técnico para enfrentar situaciones de abuso de poder.

Al mismo tiempo, se pudieron concretar situaciones de encuentro entre sectores locales que habitualmente estaban enfrentados y coordinar criterios entre algunos funcionarios municipales, el Comité de regantes, y algunos barrios y organizaciones indígenas, que contribuyeron por lo menos a revertir algunas situaciones y en otros casos, abrir procesos menos violentos de negociación.

Un evento importante fue la visita durante el 2005 de un grupo de evaluadores de la UNESCO, acompañados por funcionarios nacionales y provinciales, que tuvieron que escuchar las reflexiones colectivas generadas en este proceso, y cuyo resultado fue comprometer a la Secretaria de Turismo y Cultura a presentar un plan de manejo patrimonial consensuado, bajo la amenaza de aconsejar la desafectación de la declaratoria.

En parte, lo que sigue remite a las discusiones e informaciones procesadas en estas reuniones, que si bien no llegaron a cristalizar en instancias ampliamente autónomas como la Coordinadora intersectorial de Tafí del Valle en Tucumán, por la influencia que tienen las redes clientelares del gobierno provincial, sientan las bases y el registro para el desarrollo futuro.

El turismo, la venta de servicios, integra territorios a la dinámica de la globalización por la vía del consumo. El discurso y la práctica del "progreso", ahora bajo la forma del desarrollo sostenible y el ambientalismo, se despliega travistiendo y naturalizando permanentemente lo que está bien o mal para los "otros" (nosotros).

Los que en la mitad del siglo XX debían abandonar sus campos para integrarse como trabajadores a la maquinaria industrial, pocos años después fueron campesinizados, alentados a reactivar su cultivos usando agroquímicos a través de los programas de desarrollo que degradaron el ambiente, generaron dependencia de la tecnología y replicaron un nuevo fracaso.

Ahora, las mutantes esperanzas de una vida mejor, deben vestirse de barracán, danzar al ritmo del erque, y dejar que en sus tierras se erijan los nuevos edificios, "tradicionalmente" ornamentados, para otros "ocupantes".

La preocupación por generar condiciones apropiadas para el turismo, reducir los niveles desocupación y mitigar los niveles de riesgo social, redundó en el incremento de planes asistenciales, la oferta de

capacitación con el aval municipal a través de cursos para mozos y mucamas, que marcan la posición que se asigna a la población local. Hubo algunas iniciativas interesantes por parte de grupos piqueteros que obtuvieron créditos del Gobierno Nacional para la construcción de viviendas propias, generando empleo genuino.

Sin embargo, para entender la profundidad de las consecuencias de la patrimonialización hay que ingresar a la “microfísica” de la maquinaria expropiatoria de las tierras. Es allí, en los engranajes de las relaciones cara a cara, donde opera el poder, se visibiliza el orden de la lógica capitalista en su etapa flexible, como un mecanismo que lejos de transformar los antiguos metodos de explotación y dominación, los recupera e integra como un modelo “nuevo” de acumulación, donde cualquier regla es posible: el ejercicio de la coerción, la corrupción, la hipocresía, el engaño.

La descripción de los tipos de interacciones a través de las cuales se esta produciendo el traspaso y la concentración de la propiedad en la Quebrada, que sigue a continuación, intenta mostrar justamente, como las nuevas formas de apropiación, son continuación de las viejas formas de despojo, y desnudan el carácter fantasmagórico e ilusorio de las propuestas de desarrollo turístico sostenible.

De la palabra empeñada a los dispositivos legales

En los espacios rurales andinos había relativo consenso en cuanto al uso de las tierras familiares y comunales. Así, una familia poseía un territorio en el que pastaban sus majadas, cultivaba y desarrollaba su vida cotidiana. Hasta hace pocos años no eran necesarios los cercados ya que se establecían y respetaban los límites establecidos de común acuerdo, en tanto que senderos y aguadas eran de uso y mantenimiento comunitario. Si una familia migraba, por lo general quedaban los abuelos y un nieto ocupando el territorio y

reproduciendo, no sin dificultades, la hacienda y los cultivos. Cuando la migración se prolongada un pariente consanguíneo o ritual se ocupaba del cuidado, y año a año en ocasión de alguna fiesta retornaba y se realizaba la marcada del ganado, podía haber préstamos, pero no se dudaba sobre la propiedad.

Así "la palabra empeñada" vinculada a nociones como "honor", "respeto", "confianza" garantizaban el cumplimiento del pacto, muchos relatos dan cuenta de este tipo de relación y de como con el ingreso progresivo de las reglas de juego modernas asociadas al Estado, introdujeron el sistema normativo y lo que fue dado en llamar "regularización de la propiedad", tendiente a registrar la propiedad en un sistema provincial único. Sin embargo, los procesos de transferencia raramente siguieron los pasos legales requeridos, por el contrario se basaron en la confianza generada por el conocimiento, que obviamente muchas veces generaron incumplimientos y malos entendidos, como surge de los relatos de muchos de los mineros puneños que migraron a la Quebrada en busca de tierras de cultivo, de "paisajes verdes", "fríos y vientos menos intensos". Santos relata los avatares de su padre que nunca tuvo tierras en propiedad a pesar de haber adelantado dinero en tres oportunidades, tanto en Tilcara como en Maimará, había llegado en la década del 40. Otros relatos proceden de mineros despedidos por oleadas de Mina Aguilar durante los 60 y 70. Llegaron a Tilcara con su indemnización dispuestos a radicarse y así como hubo cumplimiento, también se produjeron abusos que implicaban la aceptación del compromiso de venta a través de un adelanto en dinero a dos o tres compradores simultáneos.

Los espacios urbanos fueron ocupados siguiendo originalmente el criterio de espacios libres (fiscales), o bien por compra realizándose un pago que oficializaba la transferencia, pocas veces mediaba una escritura asentada en la Dirección de Inmuebles. Se debe agregar que hasta hace muy poco tiempo se localizaban espacios urbanos ocupados

por “arrendatarios” que utilizaban el terreno especialmente para siembra, y pagaban por ello en efectivo o con parte de su cosecha. Esto era posible porque sus propietarios no asignaban valor a la tierra, y de ese modo se aseguraban el cuidado sin perder el control, hablamos de arrendatarios que poseían el terreno por tres generaciones y más; y de propietarios que no pagaban sus impuestos desde un tiempo equivalente.

De esta forma gran parte de los dominios inmobiliarios de la Quebrada de Humahuaca nunca fueron regularizados, y sus propietarios registrados no coinciden con los poseedores o propietarios reales, interviniendo como factores las herencias no realizadas legalmente durante generaciones, las ventas de palabra, las posesiones centenarias dentro de propiedades con limites imprecisos, muchas de ellas provenientes de la enfiteusis y otras de las mercedes coloniales.

Con la patrimonialización de la Quebrada la tierra cambia de valor y surgen usos más rentables. Los propietarios quieren desplazar a los poseedores argumentando una titularidad perdida en el incumplimiento de las obligaciones fiscales, y recuperada en tratativas jurídicas a las que no acceden los poseedores, porque carecen de la información necesaria en el momento adecuado, y de los recursos para solicitar los títulos. Rápidamente cambia la denominación de poseedores a ocupantes[39] y en el mismo acto intentan desplazarlos, para ello recrean el estilo discursivo y los lenguajes corporales de sus padres o abuelos, representando a “patrones hacendados” autoritarios y supuestamente autorizados. En la mayoría de los casos, la tierra pasa a ser considerada una unidad de producción capitalista, especialmente en el rubro servicios al turismo, por lo tanto hay un objetivo manifiesto de obtener rentabilidad.

[39] El término ocupante en la Quebrada de Humahuaca refiere a aquella persona que utiliza tierra vacante para sembrar, los externos apelan al significado moderno estándar para referirse a las apropiaciones “ilegales” de tierras.

Los funcionarios del gobierno, jueces, escribanos y abogados no son ajenos a esta operatoria. La Dirección General de Inmuebles y el Instituto Jujeño de Colonizaciones son herramientas centrales para las regularizaciones impositivas, con tal arbitrariedad que en el 2005 se promulgo una ley, obviamente post facto, que prohibía la inscripción particular de tierras fiscales (Ley 5455).

Viejas y nuevas historias de abusos

Las practicas autoritarias y abusivas de los dueños de la tierra, los "patrones" tienen la profundidad historica del momento de la conquista. Sin embargo, durante el siglo XX se habían ido restringiendo al cobro de arriendo y servicios personales, sin cuestionar en general, el uso y la posesión de la tierra por parte de los arrenderos.

La valorización de la tierra condujo a la modificación de las metas de este tipo de prácticas: ahora la finalidad no es actualizar el patronazgo o cobrar un poco más de arriendo, sino la expulsión de los poseedores y la reapropiación de la tierra.

Esto, genera tensiones que se expresan en conflictos y obligan a los distintos agentes a tomar posición. Las instituciones locales se dividen, se perfilan nuevos liderazgos barriales, pero sobre todo las personas están obligadas a reflexionar sobre la vida que quieren vivir, sobre las formas de organización, y sobre lo propio y lo ajeno. Las reglas locales y las de los "nuevos foráneos".

Caso 1. Alfarcito

"Yo tenía un arriendo de pastajero en la finca de Don "A", él me autorizó, ahí en Alfarcito, pero iba una parte del año al Durazno, mi Señora que es de apellido Guanuco es de ahí, sus padres y sus abuelos

eran de ahí, nuestros nueve hijos nacieron entre Alfarcito y El Durazno. yo era de los Valles, sembrábamos un poco de papa y maíz, teníamos nuestros chivos, así estuvimos muchos años, desde el 58, 57, por ahí, y cada vez iba subiendo el pastaje cada vez más, primero $10 al año. Luego yo me fui a trabajar a un obraje y haciendo caminos y huellas, demoré unos meses, a la vuelta le pedí que me hiciera la cuenta, y en eso él dice que hasta que le pague le firme un documento, y así yo firmé el documento, pero no he visto la cifra, al tiempo me llega una carta que me presente a pagar al banco, y voy de Don Donato Valdez – que era amigo del finado Papá- y le cuento, me dijo que no me afligiera, que iba a ver al gerente y me avisaba. Después al tiempo me cita un abogado, y me dice si Ud. arrienda esa finca, no hay problema, lo arreglamos, dice. Le explico que no tengo trabajo ni nada para afrontar, entonces dejo pasar, y cuando hice la transferencia de mis vacas y mulas a Don Juan Apaza, entonces me fui al puesto que tengo más abajo, en Potrerillos, y demoré 10 días. Cuando volví ya me habían traído 22 vacas, un martillero dicen. Yo tenía la transferencia a Apaza, entonces me vine, y bueno fuimos a Jujuy a ver un abogado, pero las vacas estuvieron detenidas un tiempo en Maimará. Más después, fui a Tribunales a ver de donde venían las órdenes, y ya se meten los abogados que no sirven y yo ya estoy sin saber que iba a hacer. De repente fueron, andaban por la casa temprano, los he visto en la loma, así como bicho perdido – me preguntaba quien será… algún vecino-, y había sido que había ido un policía un tal López de El Durazno, y era sabedor de los animales, donde los tenía, donde estaban, de las mulas todo… y había ido a buscar, y trajo sin saber si eran mías o de quien eran, y se han venido, Doña Lorenza se bajo con ellos, unos 80 cabritos, y algunas venían pariendo en el camino, y 15 ovejitas… muchos murieron

El Padre Eloy apoyó a la familia y concitó la solidaridad del pueblo a través de reuniones en CEFAC, a pesar de ello no devolvieron la hacienda.

Aquí encontramos al Oficial Apaza y dijo que nos quedáramos tranquilos que si no…Mi abogado habló con el abogado de la Alicia, y a la final tuve que pagar un poco y Alicia también. Hasta se han llevado vacas que no eran mías… me han ido a robar las vacas, ese es el sentimiento. Y todas las crías que se han muerto, ¿Quién paga? Nunca pagaron nada, devolvieron unas pocas. Y mi Señora no se repone de eso, ella quería sus ovejitas para tenerlas…Ahora tenemos una granjita en El Durazno y mi hijo las cuida, nosotros en el pueblo. Nunca más volvimos a Alfarcito, nos retiramos, el abogado decía que no me tenía que retirar. Y ahora quiere retirar a la gente que ha nacido ahí, ella quiere que paguen, para eso se puso al día con impuestos y todo, pero se levantó la Comunidad Aborigen Las Animas[40] y no están pagando, ya no creo que vaya con la policía, no puede ya. Han ido con Gendarmería y los han corrido (a los gendarmes). ¡Yo he tenido mala suerte! (Entrevista a Don N.)

Caso 2 MALKA

“Hace tres años tomamos las tierras de Malka, antes que se declarara patrimonio, donde era casero Don F. por encargo de Doña Clementina Choquevilca. Doña Clementina muere en el 90 y F. se va a vivir ahí, la hija pícara se viene de Salta y quiere vender las tierras fiscales como propias.

Entonces, la desconocemos, en ese momento estaban empezando a surgir los piqueteros y vamos veinte o treinta personas, y nos damos con que la hija estaba vendiendo las tierras a gente extraña porque aquí sabíamos de quienes eran, un hermoso lugar que era del Churqui

[40] Las Animas es otra finca de la misma propietaria

Choquevilca, además era una zona de yacimiento arqueológico, así que ahí nomás hicimos la Ordenanza declarando Patrimonio Arqueológico. Cuando viene la justicia para darle la posesión a la mujer ésta, nos oponemos todo el pueblo a que hagan sesión en privado, queríamos escuchar a todos los testigos que dijeran que ella era dueña desde hacía veinte o treinta años, testigos truchos. La Sesión se hizo en la Municipalidad y entre todos le hemos desmentido ante la Secretaria Cavalliero, el Juez creo que era Farfán, esto fue a comienzos del 2002. Así se frenó que siguieran construyendo" (Entrevista a miembro del Concejo Deliberante).

La valorización de los territorios alcanzó también a espacios alejados del medio urbano, aquí la idea es aprovechar la magnificencia del paisaje, desarrollando proyectos de turismo aventura, cultural o científico, en un ambiente bucólico que incluye formas de aprovisionamiento de agua, eliminación de deshechos y provisión de energía que atentan contra el escenario que declaran preservar, apropiándose de las expresiones culturales más antiguas in situ.

Caso 3. Las nuevas mercancías: cultura y paisaje

"Cuando la Señora A nos quiso cobrar más pastaje, mandó y nos hizo decir con la policía que retiráramos la hacienda, y empezó a presionar. Más molestaba cuando declararon Patrimonio de la Humanidad, han venido inclusive compradores extranjeros para la zona de Alfarcito y quieren copiar todas nuestras costumbres y comprar todo.
Hemos tenido que deshacernos de la hacienda, de a poco. Mis abuelos cuidaban las ovejas y las llamas de Doña A. eran como 80 ovejas y 40 o 50 llamas de ella, pero con el tiempo quedaron menos, puso otra gente y fueron mermando, ahora no nos deja cultivar.

Mi Madre está acostumbrada arriba… no hay tanto ruido, el aire puro, como quien dice, aquí está cerrada, presa entre cuatro paredes, arriba es la libertad. El Intendente nos dio un lotecito fiscal aquí en el pueblo, allá arriba, pero es muy chiquito.
Ella dice ¡muerta me van a sacar de ahí! Y por ahora sigue, y sigue cuidando las cabras de Doña A. La gente de Casa Colorada se ha retirado para Charabozo, otra para Huichaira, de puestera." (Entrevista a Sra. F)

Caso 4. Privatización de espacios públicos

Una antigua ocupante que había dejado las tierras veinte años atrás volvió y avanzó sobre terrenos ubicados en el cauce del río a través de un juicio de usucapión, aún cuando era considerada zona de desastre por la Dirección de Hidráulica. Con el tiempo se fue el gran temor a la inundación y los chicos de Pueblo Nuevo ocuparon el espacio, limpiaron y construyeron su canchita. Nadie objetó porque era un uso provisorio que no ponía en riesgo vidas. Aquella mujer vendió parte de estas tierras.
Los vecinos se opusieron activamente cuando se presentaron a alambrar.
El Municipio intentó la expropiación, sin embargo:

"El Juez Tizón no admitía que no se entregue la cancha por que era propiedad privada con títulos legales, y por tanto nuestra actitud como Concejales era anticonstitucional, nos explicó que íbamos a tener que costear un juicio seguro. Nosotros mostramos los mapas antiguos que guardaba el Intendente y los comparamos con los mapas nuevos y ahí se ven las modificaciones truchas que se han hecho. También presentamos los antecedentes desde el año 84, con la última crecida grande del Huasamayo –un 14 de febrero- que arrasó con 18 casas en

la zona de la cancha. Primero se abandonaron esas tierras porque Recursos Hídricos así lo aconsejaba y luego la gente fue tomando confianza, se mejoraron las defensas y se volvió a utilizar.

Sin embargo, la autoridad insistía: hay una compra de buena fe, esta es la ley y yo tengo que hacerla respetar, y se preocupaba porque no hemos respondido las cartas documento enviadas por el nuevo dueño y por las ordenanzas. Respondimos al Sr. Juez que no hemos contestado por que sería darle razón al problema y para nosotros no es así, además la gente del campo no está leyendo la constitución, no la conocen, se apela a la ley del hombre, se toma lo que se debe tomar, por eso hay tanto espacio, que no respetan los de afuera.

Y más aún el valor declarado por el nuevo dueño de la propiedad es $20.000, sin embargo figuran $3500, ¿cómo defender gente que engaña al estado? Defendemos un espacio para el pueblo y de la gente.

Así comprendió, y nos dio tiempo para realizar una ordenanza de expropiación. Y la cancha no la toca nadie, no lo voy a permitir. Tenemos su palabra" (Entrevista a un funcionario municipal)

Otra vecina señaló en el Taller[41] que el argumento legal que inhibió la venta fue el esgrimido por la Dirección Provincial de Hidráulica, quien intervino a solicitud de la Junta de Regantes ya que el atropello de los nuevos ocupantes incluía el desvío del canal de riego en forma también inconsulta, sin considerar si esto era posible, y de hecho no lo era.

Por tratarse de terrenos ubicados en una zona de riesgo crítico, en la desembocadura del río, sobre el cauce antiguo, la decisión sobre el posible uso de las tierras compete a esa Dirección que no admite un uso residencial.

Fue crucial la oposición de los vecinos y su movilización, impidiendo que se cerquen los terrenos en una vigilia nocturna que realizaron los

[41] En el Instituto Interdisciplinario Tilcara, durante el mes de agosto se realizó un encuentro con vecinos en el que se discutió Tierra y Patrimonio de la Humanidad. Allí se laboró un documento que se encuentra a la firma de los vecinos para ser elevado al Presidente de la Nación, a Naciones Unidas, autoridades provinciales y nacionales, expresando el punto de vista local que más adelante se transcribe.

jóvenes y en la marcha por el pueblo unido en la consigna **“Las Tierras son nuestras”.**

Caso 5. Vender la herencia

El discurso moderno se infiltra en antiguas formas de resistencia territorial, tal como asegurar la ocupación del espacio por parte de la descendencia garantizando condiciones mínimas de reproducción familiar y formas solidarias de ayuda mutua. Así, algunos propietarios humildes han ponderado el recurso monetario y vendieron sus propiedades aunque estuviera en riesgo la organización familiar.

María es empleada de la escuela Normal (administrativa) y está casada con D. G. ambos son tilcareños.

“La semana pasada María desesperada, se presentó ante las autoridades municipales y relató que su suegro había vendido su propiedad en cuyo predio estaba construyendo María su casa para ella y sus 12 hijos. Según le dijo F. vendió el terreno en 70 mil pesos”.

Ceder la tierra a los hijos ha sido parte del derecho consuetudinario, y hacerlo en vida constituye un ejemplo extendido en el mundo, de una estrategia pedagógica con la que se materializan las formas de reproducción biológica, social y cultural de una familia. (Bourdieu P. 1991). Esta cesión no se legaliza, va de suyo que los herederos de la propiedad son los hijos. En este caso pudo más la tentación que la tradición de proteger la descendencia.

“Ese día se presentaron - unos franceses- los compradores solicitando que se retire inmediatamente del terreno y lo deje libre porque habían comprado y debía desocuparlo ¡ese día!, caso contrario procederían con la policía al día siguiente.

Cuando fue a realizar la denuncia, se encontró que no querían recibirla ya que María había sido denunciada ante la policía por usurpación. Su suegro vendió sin consentimiento de los hijos.

Al parecer hasta ahora el caso está paralizado. Pero, ¿se habrá solucionado? Habrá desecho la operación el señor G.? ¿La echarán más adelante? ¿Le dará el intendente un lote fiscal? El atropello continúa, estas cosas continúan ocurriendo". (Entrevista a funcionario municipal)

Aún cuando no hubiera impedimento legal para la venta, la ley no informa sobre las prácticas consuetudinarias ni sobre el desenvolvimiento cotidiano, más bien marca el límite de lo posible en el plano oficial (legal, gubernamental, etc.) y María expresa dramáticamente la expropiación de un derecho de usufructo consuetudinario. Hacer valer ese derecho pone en el centro del debate al derecho de las gentes como una forma instituida, tradicional y legítima distinta al derecho del estado moderno. Así, insistir en la administración y reconocimiento del Derecho Consuetudinario constituye un acto de rebeldía: estamos ante un acto de cultura tradicional rebelde. "No pocas veces, la cultura conservadora de la plebe se resiste, en nombre de la costumbre, a las racionalizaciones e innovaciones económicas (tales como el cercamiento de tierras, la disciplina de trabajo, los mercados de granos «libres» y no regulados) que pretenden imponer los gobernantes, los comerciantes o los patronos." (Thompson E. P. 1995: 23)

Caso 6 Desempolvar la Enfiteusis

Algunas familias acaudaladas obtuvieron la tierra a través de la Ley de Enfiteusis, y durante la primera generación hubo concordancia con la ley y tuvieron las tierras en producción. Sin embargo, las generaciones siguientes se dedicaron a otras actividades –por lo general profesiones universitarias-, se radicaron en Jujuy u otras ciudades y apelaron al arrendamiento, muchos de ellos dejaron de pagar impuestos. Sin embargo, en los últimos años vuelven a sentirse dueños de la tierra.

"Antes el arriendo era mucho más grande Mi papá tenía una obligación muy grande – eran varias hectáreas - y recuerdo que todos nosotros, no sólo mi papá, sino la pobre mamita, mis hermanos y yo trabajábamos mucho. Desde chiquitos ya ayudábamos en las tareas de la tierra. Los terrenos abarcaban hasta toda esa parte más baja que ahora ocupan las 25 viviendas que hizo el gobierno. Todo eso y hasta la falda teníamos los sembrados. Poníamos maíz, verdura, además el dueño – Don A. P. – hizo traer frutales de Río Negro. Recuerdo cuando llegaron los plantines en el tren y en esos años nuestra fruta era la mejor. Así vivíamos nosotros, trabajábamos mucho, todo el dinero que juntábamos era para pagarle al Patrón los arriendos. Nosotros fuimos todos a la escuela, yo terminé toda la primaria en la escuelita de aquí – La escuela Nº 7 Domingo Faustino Sarmiento - que entonces tenía solo hasta 6º grado... Me acuerdo que mi papá decía que no alcanzaba el dinero y apenas teníamos para algún cuaderno y pa' las zapatillas.
Mi padre era muy trabajador y los patrones lo querían mucho. Después que él falleció también estimaban a mi hermano porque él siguió trabajando". (Entrevista a Don R.)
La familia de Don F. fue durante más de 100 años arrendataria de los A. P quienes obtuvieron las tierras con la controvertida Ley de Enfiteusis. Durante los primeros 30 ó 40 años ellos se hacían presentes, pero se fue desdibujando con el tiempo, incluso más, en un momento donaron una parte a las Damas de Beneficencia, quienes tenían intención de hacer un Hogar de Ancianos, pero la idea no prosperó. Esa fue la primera vez que trataron de desalojar a la familia, "luego un día vinieron los Señores P., don Félix y don Roberto y les dijeron a mis padres que nos teníamos que retirar porque ese terreno "se lo han dao a la Liga de Madres"..... Entonces nosotros nos retiramos y construimos la casita que todavía está y en la que viven mis dos sobrinas con sus hijos. Del otro terreno después supimos que no fue para la Liga de Madres sino que allí se construyeron las 25

viviendas que hizo el gobierno. Pero nosotros nos habíamos retirado mucho antes.....Allí murieron mis padres." (Entrevista a Doña R.)

Sin embargo, con las noticias de declaración de patrimonio, vuelven a aparecer y reclaman la desocupación.

Don F. comenta: "fui nacido y criado en el lugar, junto con todos mis hermanos. Esa finca la arrendó mi finado papá a la familia A. P... Ellos fueron muy buenos con nosotros... La Señora A. P., su esposo, y por supuesto sus padres.... eran excelentes personas... siempre nos trataron muy bien... yo me acuerdo de haber pasado alguna navidad en la casa de ellos... invitados por ellos.....Ellos siempre cumplieron el trato que teníamos... se preocupaban por los frutales de que fueran renovados y podados siempre, venían cada tanto para ver como andaba todo -aunque tenían mucha confianza en mi padre- ....Después claro, yo me fui, anduve por otros pagos... llegué hasta Buenos Aires... y tenía trabajo... las cosas andaban bien.... yo me hubiera quedado... pero me vine por los viejitos... ellos se quedaban solos y no había quien los cuide... así que me decidí a volver... lo que es el destino no? ... volví... hice mi familia, crié mis hijos aquí".

Don F. desocupó el terreno silenciosamente, agradecido con la antigua dueña con la que solía tener intercambios ceremoniales, y a quien reconoce como propietaria. Su hijo político no tiene buenos modales, no es, ni con mucho, igual a ellos"

Sin embargo, su sobrina (empleada municipal) que no tenía donde ir, fue asistida por un abogado quien logró que el Juez determinara la construcción de una nueva vivienda para ella, su hermana y sus hijos. "Lo curioso es que el Título de Propiedad de AP tiene fecha del año pasado y es el producto de un pedimento, esto hace suponer que no hubo aporte impositivo durante muchos años por lo cual la tierra volvió al fisco" (Entrevista a Sra. T. C) ¿A quien asiste la razón al que vivía o al evasor impositivo?

Actualmente en ese predio se construye un hotel, y se decía un casino. Hoy el Ingeniero afirma que se trata de un centro cultural. En estas tierras fueron detectados restos arqueológicos que fueron denunciados por los vecinos al Instituto Interdisciplinario Tilcara, sin embargo no se permitió el acceso de los investigadores. Informada la Dirección de Patrimonio, intervino. Sin embargo los vecinos continuaron trayendo restos cerámicos y osteológicos al Instituto, nuevamente se informó a la Dirección. Lo cierto es que un caudal importante de tiestos fue recuperado en las playas del río donde tiraron los escombros de la construcción. Un conjunto de organizaciones denunciaron el atropello a la historia y la memoria local, corresponde la aplicación de la Ley Nacional de Patrimonio Arqueológico que estipula sanciones y un registro público de infractores. Y si todo esto no fuera suficiente, el Ingeniero pretendió instruir a sus vecinos acerca del cuidado y embellecimiento de la cuadra para no dar mala imagen al turismo. (Relato de A. M. en el Primer Taller de Patrimonio)

En este caso hay actuaciones dicotómicas que representan dos aspectos de una misma realidad: aceptar el mundo tal cual está o estaba ordenado (asimilar la expulsión y conformarse a actuar con las reglas de los “antiguos patrones”) o desde la experiencia vivida de pertenencia reaccionar contra las lógicas de opresión, señalar que allí nunca hubo una casa del patrón, que este se retiró y no visitaba su propiedad ni ejercía control alguno, que allí nació, está su historia, su memoria, su ambiente y sus antepasados, y también el trabajo de dos generaciones que nunca fue remunerado. Hay también un cambio generacional en la apropiación de la tradición: en el primer caso renueva los lazos subordinados, en el segundo es reactiva contra una nueva forma de opresión.

Caso 7. Propietarios Absentistas

Una antigua vecina de Cerro Chico recuerda:

“Esa gran franja de terreno denominada Cerro Chico fue ocupada desde que tengo memoria como terrenos de cultivo de los muchos que se extendían en los alrededores del pueblo de Tilcara. Allí se sembraba...

Varias familias vivían u “ocupaban”[42]. Entre otras familias vivían u ocupaban ese sector los Guanuco, Soruco, Galán...

Hace muchos años..... cuando mi madre era joven ella conoció a la Señorita. (o señora) Berta Cuarraz era también Undiano su apellido. Ellas tenían una casita linda allá arriba es la que ahora le dicen “la casa encantada”.

Pero yo a ella ya no la conocí por aquí sabíamos de la casa de ella pero nunca venían. Hace unos años nos enteramos que la señora esta, había muerto y que sin tener descendientes dejaron como herederos de su finca de Cerro Chico a dos hermanos que eran criaditos suyos. Estos encargaron el juicio sucesorio al estudio del Dr. S. Por lo que sabemos: cuando terminó la sucesión los herederos no tenían dinero para pagar y S. se quedó con la propiedad.[43]

Un día se apareció por aquí diciendo que todos los terrenos que tenemos y ocupamos desde toda la vida eran de él. Apareció con gente que vino en un camión y comenzaron a alambrar desde la playa del río. Allí se opuso la gente. Y junto con los de la organización aborigen y otros vecinos nos opusimos. Pero una buena parte alambró, cerró las sendas que teníamos para llegar desde abajo (desde la playa del río) y como algunos se rebelaban intentando cruzar puso gente para que impidiera el paso. .... Así que ahora tenemos que venir a dar toda la vuelta para poder entrar a nuestros terrenos que para nosotros es cuando venimos a ver los sembrados o los animales pero varias familias viven ahí.” (Sr. y Sra. G)

---

[42] Así se refieren los quebradeños a un terreno que se usa para producción de cultivos o frutales.

[43] Se han detectado muchos casos similares.

A partir de ese momento inician acciones conjuntas para solicitar una definición de la justicia sobre estos terrenos. Hasta el presente los damnificados continúan aguardando una definición de la situación de esos terrenos por cuanto en el 2004 hubo un nuevo intento de S. por hacer efectiva la posesión.

Recordamos a Thompson (1995) quien señala que en Inglaterra durante el siglo XVIII la Ley ocupó el lugar de árbitro y autoridad imparcial. "El derecho civil proporcionaba un marco justo dentro del cual los depredadores podían luchar por algunas clases de botín: diezmos, derechos de explotación de bosques y de tierras comunales, legados y bienes vinculados: a veces sus víctimas humildes podían defenderse en el mismo medio" (Thompson E. P. op. Cit: 49)

Caso 8. "Entre pares"

La generación de proyectos turísticos ha conducido a algunos agentes a la necesidad de expandir la propiedad que poseen, algunos a través de compras legítimas, otros han intentado apropiarse de terrenos colindantes. Esto ha dado lugar a presentaciones judiciales[44]. Es interesante destacar que las disputas entre pares no difieren en el ejercicio de la prepotencia, sino en los recursos económicos que permiten zanjar la situación por vía judicial.

La Señora E. es Gerente - Administradora de uno de los hoteles tilcareños que ofrece servicios con altos estándares de calidad. Ocupa este lugar desde julio del 2004 y forma parte de la Asociación de Turismo de Tilcara. Manifiesta que cuando leyó una noticia en un diario local (El Tribuno) sobre el supuesto enfrentamiento de la población local disgustada porque gente venida de otra parte compraba tierras en Tilcara, E expresa que en la reunión de la Asociación de Empresarios de Turismo de Tilcara otras voces se

[44] Hasta hace pocos años la intervención del Juez de Paz dirimía los conflictos

sumaron a la suya, manifestando su descontento porque no se sentían involucrados y destacaban que su relación con los vecinos de Tilcara era de mutuo respeto y cordialidad, aunque reconocen que hay empresarios ambiciosos y personalistas que con sus acciones generan conflictos, por ejemplo en el caso de Yacoraite donde un propietario absentista vendió a un hotelero las tierras que la comunidad indígena ocupa desde siempre. Finalmente, y luego de marchas de repudio en Tilcara y una presentación judicial se desarmó la venta.

Caso 9. “Buena Gente”

Argentinos y extranjeros han inventado una artimaña que compromete la tierra de terceros. Se ejerce presión sobre personas que carecen de los títulos de propiedad aunque pueden acreditar posesión por generaciones, y por lo general tienen dificultades para acceder a tramitaciones o recursos para pagar gestores. Aquí es donde la “buena gente” se ofrece para pagar y gestionar a cambio de la venta de una parte de su terreno, en los casos consignados a precios muy bajos. Así, se pueden ver divisiones en condominio de un lado la hostería apropiada mezcla de confort telúrico, con sus llamas y guanacos pastando en el jardín, y del otro la casita de los antiguos dueños con poquitas cabras y ovejas y escaso lugar para cultivar. No es ilegal, es inmoral.

Una vez obtenida la tierra algunos actúan como si estuvieran eximidos de las normativas nacionales y provinciales, y por ejemplo, arbitran recursos para la obtención de agua a través de perforaciones que en algunos casos llegan a los 60 mts. de profundidad. Así, se han producido consecuencias derivadas como agotamiento progresivo de vertientes o disminución del caudal.

Simultáneamente alegando razones de seguridad se cierran los caminos vecinales, senderos y servidumbres de paso.

Caso 10. ¿Hay lazos comunitarios?

En un principio los conflictos comenzaron como problemas individuales y se pretendían soluciones del mismo tenor. Se pretendía desplazar a la población nativa amparándose en disposiciones jurídicas y decisiones judiciales, la acción se concretaba con la exhibición de algún documento que funcionaba como argumento mandatario para la exclusión, un grado mayor de presión se concretaba con la presencia de fuerzas policiales o personas externas que irrumpían en las tierras reclamando la desocupación. Parecía asistirles la legitimidad de la ley, y la suposición de que la ley es una: propietario es el que tiene título, esos primeros títulos desconocidos produjeron –en principio- estupor.
Las personas concurrieron al Municipio solicitando amparo:

"… ese 9 de mayo – ese día terrible para mi- Félix (el Intendente) se había ido a los Valles porque había una reunión y yo estaba a cargo del Municipio:
Ese día vienen de Salta un ingeniero y dos abogados con la posesión de tres manzanas del centro de Tilcara, más un terreno actualmente en posesión del Club Terry, con boletos de compra-venta y pagos los impuestos y querían pagar el Impuesto Municipal y le hicimos esperar hasta que se fueron los empleados y ahí no pudieron pagar, hicimos denuncias, nos movimos tanto ese día que no volvieron más.
El mismo día los vecinos de Villa Florida (por Sarahuaico, frente a la estación de servicio) vinieron a mi casa desesperados, porque una mujer que antes estuvo alquilando u ocupando por ahí, se había presentado con papeles, unas 50 personas ajenas (algunos de los que llaman hippies), a reclamar las tierras que la comunidad aborigen de Villa Florida había solicitado. Yo pedí refuerzos porque la violencia iba a ser incontenible. La gente estaba reunida realizando diversas

actividades allí, por ejemplo una abuela estaba hilando, otros estaban cocinando, fueron violentados les rompieron sus cositas. Estos vecinos ocupan estas tierras desde hace mucho tiempo, algunos por más de sesenta años, ellos han encauzado la quebrada de Sarahuaico, han arbolado, han construido las acequias, mejorado el terreno, han logrado que se construyera el camino vecinal, de ser una zona totalmente inhóspita la transformaron con su esfuerzo. Desde el año pasado comenzaron los problemas con la aparición de un supuesto dueño que decía haber comprado esas tierras, que abarcaban unos 9000 m2 y afectaba a 15 familias, cada vez era más frecuente la presencia de personas desconocidas y las amenazas.

Desde marzo, abril, venían a denunciar al Concejo que había gente de afuera ocupando tierras, pero nosotros tratándose de tierras fiscales, no es muy mucho lo que podemos hacer. Y fíjese que la entrega de tierras fiscales tendría que ser a propuesta del Intendente, pero desgraciadamente, a veces no es así, incluso más tendría que ser para gente con arraigo, nativa, con costumbres de aquí, originario, se sabe que son las que menos recursos tienen por que se van a lugares que no hay casi servicios. En realidad las tierras pertenecen al Estado Provincial pero el Intendente tiene que ver por ello, pero se ve que ahora no será tan así, y deciden en otro lado. Pero todos se niegan.

El Concejo está desbordado: tema tierras, tema canales, tema acequias, casas que se tiran abajo, y están las ordenanzas, pero no tenemos la fuerza suficiente. También en los cerros y en los valles hay problemas, aquí la gente hasta ahora no tiene su valuación

El 15 de junio mientras nosotros peleábamos en defensa de la cancha de fútbol de Pueblo Nuevo y estábamos con los papeles, allá la gente de Villa Florida estaba acorralada, habían traído una orden de no innovar impidiendo que se continuara la construcción del salón nutricional, y fueron allanadas las familias que están viviendo dentro del lote. Yo deduzco que lo mismo pasó el 9 de mayo.

Nos tomaron como que no queremos que venga nadie de afuera. Están equivocados, lo que nosotros no queremos es que se hagan de las tierras fiscales donde vive la gente, ni tampoco de las que queden libres porque esas tierras son para la gente humilde, los de afuera que compren. Nadie le impide en la propiedad privada." (Entrevista a la Señora Presidente del Concejo Deliberante)

Sin embargo, la sensibilidad de Teresa y su conocimiento profundo del derecho consuetudinario no inhibe las actuaciones fundadas en argumentos jurídicos y documentos con rubricas oficiales.

Así se constituye un nuevo campo con dominio del derecho consuetudinario, fundado en la resistencia a la aplicación rígida de los códigos, especialmente el civil, que curiosamente no predican aplicaciones inflexibles y prevén la defensa equitativa. Las personas demandan colectivamente justicia a las máximas autoridades nacionales, provinciales y municipales, se reúnen, se defienden. Con la explicitación del derecho consuetudinario se afirma también el derecho que los asiste como pueblos originarios fundado en el Art. 75 inciso 17 de la Constitución Nacional y en la aplicación del Convenio 169 de la OIT que Argentina suscribió. La justicia actúa: "Gran parte de la política y de la ley es siempre teatro; una vez que un sistema social queda «fijado», no necesita que lo confirmen todos los días por medio de exhibiciones de poder (aunque de vez en cuando se harán manifestaciones de fuerza para definir la tolerancia del sistema) lo que es más importante es la continuación de un estilo teatral." (Thompson E. P. Op. Cit. 1995). A pesar de ello las personas se resisten y reclaman un derecho real, que reconozca el usufructo, que esté alerta sobre los retornos al fisco de tierras sobre las que no se realizaban aportes impositivos, que constate la ocupación efectiva de las tierras, etc., están juntos en una contienda material y simbólica que reconoce sus propios escenarios: las ofrendas a la Madre Tierra, la advocación a la Virgen de Punta Corral, las marchas en el pueblo, las vigilias de los

jóvenes, la reconstrucción de los canales, el tránsito por las sendas clausuradas.

Algunas reflexiones: patrimonio e identidad en el capitalismo flexible

En este capítulo describimos y analizamos algunas cuestiones referidas a los efectos de la expansión capitalista en su forma de acumulación actual sobre territorios que habían quedado como espacios de reproducción de la fuerza de trabajo dentro del modelo de articulación de sustitución de importaciones.

En este sentido, hemos visto que este proceso en la Quebrada de Humahuaca, se trata de una valorización inmobiliaria, ligada a una mercantilización del paisaje y los "bienes y expresiones culturales", legitimadas bajo la forma patrimonial.

Al mismo tiempo, se señaló un retorno a la producción agraria, típica en los momentos de retracción del mercado laboral, como también lo documentara Abduca (1995) para Yavi, en el momento de tecnificación de los ingenios durante los setenta.

Recientemente Karasik (2006) pondera el papel del Estado –sobre todo, desde el peronismo-y los procesos de inclusión en los procesos de trabajo asociados a la migración a los ingenios azucareros como "articuladores de la etnicidad contemporánea" (Pág. 472) en Jujuy, y que sólo en algunos eventos históricos y en los reclamos territoriales actuales puede considerarse "la articulación de identidades políticas en torno a un eje étnico". Por el contrario, la multiplicidad de denominaciones y formas que producen los procesos de identificación contribuyen a la fragmentación de los sectores populares.

Sin embargo, habría que hacer por lo menos dos consideraciones. La primera está referida al hecho de que en las tierras altas (incluyendo la Quebrada de Humahuaca) ninguno de los proyectos de integración (proletarización, nacionalización, ciudadanización) pudieron ser

completados, ya sea por las características del modelo de desarrollo capitalista basado en el no despojo total de los indígenas campesinos de su medios de reproducción –separación de los trabajadores de sus medios de existencia-, ya sea por la incapacidad de las instituciones de estatalidad y la iglesia de imponer una dominación ideológica capaz de eliminar los amplios espacios de resistencia. Como consecuencia, todas las "etiquetas" identificatorias, aún cuando funcionen en ciertos ámbitos de la vida social o en ciertas relaciones sociales, nunca dan cuenta de la complejidad, en tanto identifican a un sujeto social parcial. Es esclarecedor el caso estudiado por Abduca (1995), donde el "campesino con ocupación obrera" podría ser identificado, según el momento del año y la actividad que realice de acuerdo con diferentes denominaciones y concluir que se trata de un proceso de fragmentación, producto de la opresión.

La pregunta seria si existe un espacio social donde se rearticulen estas múltiples experiencias y a través de que mecanismos.

La segunda, se refiere a las complicadas (¿complementarias, antagónicas?) relaciones entre lo que Rivera Cusicanqui denomina memoria larga y memoria corta, definidas como ñaupaj mapuni –mirar hacia atrás que también es ir hacia delante, y que permite articular "lo mítico, lo ideológico y lo histórico". Una cuestión que traspasa la imagen en el espejo en el cual deberían estar obligados a verse los subalternos, para juntar muchas veces en forma contradictoria, las experiencias históricas de resistencia, lucha, opresión, o consentimiento, y que definen un lugar de síntesis, espacios (geográficos, culturales, sociales) que fueron y deben sostenidos con relativa autonomía, y en forma independiente a las distintas coyunturas históricas y compulsiones integrativas.

El discurso patrimonialista, también, constituye una argumentación ideológica, en tanto pretende integrar al conjunto de la sociedad local bajo la promesa de un desarrollo armónico con la naturaleza y

sustentable que conducirá al bienestar colectivo, al mismo tiempo que intenta encubrir el proceso real de apropiación simbólica y material.

Estas prácticas discursivas, van acompañadas de otras -políticas, institucionales, culturales, económicas-, donde se producen conflictos de intereses y confrontan lo que podríamos denominar estilos de vida – formas de utilización del espacio y el tiempo, valores y creencias, estéticas-, entre los nuevos agentes del cambio (algunos de ellos preexistentes y otros externos atraídos por las posibilidades de la rápida obtención de ganancias y capitalización) y los sectores subalternos y la parte de los hegemónicos locales que basaban su prestigio y poder en el manejo político de la "tradicionalidad". Pero, sobre todo, los resultados de la política patrimonialista se evidencian en la disputa por la tierra.

Es allí, donde el ejercicio del poder tomó su forma real, en el sentido lacaniano de que no es susceptible de simbolización. Es brutal, sin mediaciones.

Es en torno a esta expropiación, que lo local, quebradeño, tilcareño, se reconfigura en términos colectivos como discurso identificatorio y como practicas, en tanto, la evidencia de que la reestructuración del mercado laboral de los noventa –la imposibilidad de reinsertarse como mano de obra salarizada-, es irreversible para la gran mayoría de la Población activa.

En el discurso se produce un viraje hacia lo indígena, lo originario en su sentido más polisémico. Puede significar autorreconocimiento como miembro de una "comunidad", nativo de la quebrada o en forma más extensiva de las tierras altas, o que haya vivido durante cierto tiempo en la quebrada sin haber tenido conflictos con los "indudablemente" quebradeños y no tener intereses relacionados con los nuevos emprendimientos turísticos. No se cuestionan las formas "tradicionales" de relacionamiento con el turismo como el comercio en la plaza o los negocios de provisiones o incluso algunas hosterías

gerenciadas por antiguos propietarios que a pesar de haberlas remodelado actualmente, tuvieron presencia continua. Sin embargo, en otro nivel, el de la formación de las comunidades, el término indígena se especifica con relación a los “derechos” ancestrales. Al 2005, había 42 comunidades indígenas que tenían personería jurídica o estaba en trámite en la quebrada de Humahuaca. Algunas de ellas como la de Yacoraite o Las Animas, sostuvieron enfrentamientos violentos con los pretendidos dueños de la tierra, otras como la de Pueblo Viejo (Cruz y Seldes, 2005) en Humahuaca, ejercen sus derechos de control sobre los trabajos arqueológicos.

Aquí, el discurso indianista se torna esencialista, con fundamentos cosmogónicos que diferencia tres ideologías: el capitalista, el marxista y el indígena. Es el pensamiento que esta reflejado en la Addenda indígena a la propuesta oficial presentada a la UNESCO.

En las reuniones es el tipo de discurso que termina por imponerse porque representa la posición más extrema, diferencia entre “hermanos”, los indígenas y sus aliados, y los no hermanos, básicamente aquellos que pretenden avasallar y mercantilizar la tierra, que es sin duda pachamama.

Se establece así, un proceso de identificación por diferencia (de los subordinados hacia los dominadores que tanto molesta a muchos intelectuales), con una intencionalidad hegemónica, basada en la formulación de un proyecto etnopolítico de recuperacion territorial y reestablecimiento de las relaciones sociales “comunitarias”, que unifica el pasado con un presente que se presume como continuidad esencial, cuya eficacia se muestra en el hecho mismo de la persistencia.

La whilpalla es el símbolo identificatorio, y las organizaciones indígenas bolivianas son su referente político.

A diferencia de lo que señala Karasik (2005) sobre la consideración estigmática y discriminatoria hacia el boliviano en Tilcara en los comienzos de los noventa, y sobre todo después del triunfo de Evo

Morales, las organizaciones indígenas se consideran insertas en esa estrategia de reconstrucción del Kollasuyu, y cada vez es más frecuente la presencia de amautas y el envío de jóvenes a encuentros culturales al país vecino.

No obstante, estos discursos siempre están acotados por la elusión de dos cuestiones: el nacionalismo y el desarrollo, que de ser enunciadas chocarían contra estos componentes naturalizados en la conciencia de los sectores populares a través de la educación y la política.

En las prácticas cotidianas los procesos colectivos están interceptados por las necesidades de la reproducción social. En este sentido, las diferentes posiciones sociales segmentan las posibilidades de interacción, excepto en situaciones que tienen la forma de "hechos sociales totales", con un alto grado de tradicionalidad y en los cuales al mismo tiempo que se produce una reafirmación de los códigos compartidos, se señalan y reproducen las diferencias sociales.

En cierta forma, estos rituales, como las procesiones masivas o el carnaval, que representan una supuesta "unidad y homogeneidad" cultural, se sostienen en una construcción social ligada al prestigio político y el poder económico, que hace que cada comparsa o banda de sikuris represente a sectores sociales y/o políticos[45].

En realidad, son estas formas, en sus aspectos más superficiales, las que aparecen reificadas en el proceso de patrimonialización, sin comprender que no se trata de una mera representación pantomímica, ni expresiones sacralizadas que reflejan creencias esenciales, "el ser de un pueblo", su ethos, sino montajes en los cuales simbólicamente están desplegadas las tensiones y las articulaciones sociales.

Sumay Pacha (tierra linda) es un barrio que surgió por la lucha de los jóvenes que vivían hacinados en casa de parientes por no tener tierras propias. La ocupación tuvo momentos de gran violencia por las

[45] Existe un análisis pormenorizado de las bandas de sikuris en Machaca (2004) y de la relación que tuvieron en su origen con la argentinización de sus iniciadores, muchos de ellos de origen boliviano.

agresiones de un supuesto dueño, quien curiosamente es pariente del gobernador que dictara la ley de Enfiteusis. Tierras fiscales de alto riesgo ya que se ubican en el cono de deyección del río Huichaira, cuya distribución estuvo mediada por lazos políticos en un territorio que se disputan los municipios de Tilcara y Maimará. Los habitantes carecen de agua, luz, cloacas y títulos de propiedad, sin embargo, el "beneficiario pudiente" quien se quedó con una fracción, posee todos los servicios en su emprendimiento turístico. La ruta está cortada por una demanda tan justa como el derecho a la vida digna. El volante que reparten es elocuente e ironiza: "SUMAY PACHA PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD ¿O TAMBIEN NOS DEJARAN AFUERA?

Lejos de aquellas cuestiones que discurren en torno al Patrimonio intangible o vivo, este ejemplo denota otro lugar desde donde sectores sociales –jóvenes de los sectores subalternos- interpelan la política patrimonialista.

La pregunta ¿o también nos dejaran afuera?, expresa la certeza de que los "locales", originarios, están siendo expropiados, y los "foráneos", "gringos", se están adueñando de la tierra.

En definitiva, restituye la contraposición entre lo local y lo foráneo en un nuevo contexto, donde el campo de disputa es la tierra, el acceso a los servicios, la imposición de un conjunto de reglas sociales.

Vuelve a implantar la cuestión de la patrimonializacion en el marco de las relaciones sociales.

Los procesos de reconfiguración de las identidades no son simples. No se cambian un conjunto de significantes de identificación como la ropa, ni se producen de un día para otro. Por el contrario, arrastran todo el peso de la historia y de las palabras anteriores, de las prácticas repetitivas que otorgan seguridad en el mundo y de las fragmentaciones y diferencias que produce la maquinaria de la estructura socio económica.

Siempre son inciertos. Tienen componentes que tienden a reproducir las identidades como formas esenciales que conducen a afirmar que somos lo que siempre fuimos y seremos. Otros, que nos relacionan a través de prácticas sociales compartidas y espacios de encuentro, como el trabajo o la participación en instituciones. También, aquellos que siguen la lógica implacable de la diferencia en los cuales es la visión del otro la que nos constituye como colectivo, por estigmatización, discriminación o racismo. Las reflexiones actuales de algunas teorías sociales ponderan la formación de las identidades con relación a un conjunto de situaciones multiculturales de sujetos y poblaciones en transito en busca de trabajo o de refugio. Las identidades se encuentran fragmentadas, los referentes colectivos están desterritorializados, se deben construir dentro de condiciones de subalternidad, y su resultado son las culturas híbridas, fronterizas, del entre medio. Se constituyen también por diferencia, pero rompiendo con la oposición binaria focalizada en la cuestión cultural-étnica. Por el contrario, el sujeto y los grupos se constituyen desde múltiples alteridades –raza, género, sexo, clase, étnica-.

Sin embargo, en estos componentes está soslayada la cuestión de que la producción de las identidades se inscribe dentro de proyectos político-ideológicos que utilizan los colectivos de identificación preexistentes como los materiales para su propia constitución, donde las identidades son performativas, impulsan a la acción.

Son creadas desde imaginarios sociales que propenden hacia la transformación de la realidad y tienen como meta la suturación de un trauma, la superación de una contradicción, la eliminación de injusticias, desigualdades o discriminaciones o por el contrario, la exacerbación de las diferencias.

Es esta dimensión político-ideológica de las identidades, la que las pone en movimiento y las visibiliza, las saca de su mera existencia como significante inmerso en un universo de diferencias.

Cuando desde comienzos de la década del noventa se reinicia un nuevo momento de visibilidad para los pueblos indígenas reactivado por condiciones internacionales (los quinientos años de la invasión española a América) y nacionales (proceso de consolidación democrática y reforma constitucional de 1994 que reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas y sus derechos culturales y ambientales), las “comunidades” indígenas de las tierras altas jujeñas se encuentran sometidas a un fuerte proceso de reestructuración, relacionado con la migración de la población joven, un sistema educativo desanclado y discriminatorio, y la clientelización política.

En 1996 se pone en marcha el Programa de Regularización de Tierras para los pueblos aborígenes, a través de un convenio entre el INAI y la Provincia de Jujuy. Esta nueva propuesta de devolución de las tierras tiene entre sus requisitos la obtención de la personería jurídica de las comunidades por un sistema simplificado y específico para los pueblos indígenas.

Una de las preguntas que aparece es desde donde se realiza este proceso: ¿desde una perspectiva que tienda a borrar las diferencias, y mostrar pueblos indígenas integrados a las propuestas del derecho y la cultura occidental? o ¿desde la especificidad historica de la resistencia territorial indígena que en última instancia fue la condición de posibilidad para que el Estado tuviera que retomar la cuestión de las tierras?

Si bien existe heterogeneidad, la tendencia general de las comunidades y las organizaciones indianistas es apoyarse en la recuperación de la memoria del despojo y la resistencia y las luchas como medio de legitimar la demanda y transformar los términos de la disputa: no se trata de tierras, sino de territorio.

En este sentido, el movimiento indígena toma una dimensión etnopolitica que se apoya para su construcción identitaria tanto en la resistencia cultural, -hemos mantenido la posesión de nuestro

territorio desde nuestras prácticas ancestrales y nuestra cosmogonía a pesar de la coerción estatal y de distintos sectores del capital-, como en la reivindicación de un conjunto de luchas entre las cuales la sublevación de fines del siglo XIX y la marcha de mediados del siglo XX en la puna, son significantes constitutivos de un recorrido de acción y autodeterminación, desde donde es posible la articulación con el resto de la sociedad.

El patrimonio, la valorización de objetos, espacios, creencias o prácticas, es también un medio político de construir ideología y poder. Desde las ciencias sociales, podemos participar de la reproducción de lo instituido como contribución de lo local a lo universal, sus puntos de articulación, o podemos sumarnos a una perspectiva genealógica que subvierta el orden creado por la represión.

La recuperación de la memoria activa de la lucha de los pueblos es un medio idóneo para fortalecer las bases sociales y culturales desde donde es posible concretar un camino de autodeterminación y libertad.

No se trata de una mirada al pasado revivalista, sino de la construcción de un porvenir cuyo hacedor pueda identificarse e identificar a los otros en la complejidad de sus relaciones históricas y presentes.

Como sostiene Homi Bhabha (2002) recuperando los pensamientos y la práctica de Fanon: “recordar nunca es un tranquilo acto de introspección o retrospección. Es una dolorosa remembranza, una reunión del pasado desmembrado para darle sentido al trauma del presente. Es esa memoria de la historia de la raza y el racismo, del colonialismo y la cuestión de la identidad cultural...” (Pág. 85).

Sin proponérselo, la patrimonialización generó las condiciones para que una sociedad compuesta mayoritariamente por cuenta propistas (campesinos, vendedores ambulantes, changarines), desocupados y trabajadores precarios pudiese correr el velo de su propia historia, y

encontrar en la defensa de su tierra, su valor como medio de vida, una vía para identificarse como colectivo social, “mirar para atrás para ir hacia delante”.

CARTA ABIERTA

Al Señor Presidente de la Nación Argentina
Al Señor Gobernador de la Provincia de Jujuy
A los Señores Diputados y Senadores de la Nación
A los Señores Legisladores de la Provincia de Jujuy
Al Señor Intendente y Consejo Deliberante de Tilcara
A la UNESCO

Los abajo firmantes, ciudadanos, pobladores de la localidad de Tilcara, Tilcara Marka, y áreas rurales aledañas, nos dirigimos a Uds. a fin de hacer manifiesta y pública la situación a las que nos ha conducido la declaratoria de la Quebrada de Humahuaca como paisaje cultural de la Humanidad.
Una nueva fiebre del oro, pero ahora en busca de tierras y emprendimientos turísticos se ha desatado sobre nosotros.
Nuevos "propietarios" con títulos inciertos, entregas indiscriminadas de tierras fiscales, desalojo de poseedores ancestrales de campos de cultivo y sus viviendas, destrucción de los canales de riego y pircas milenarias, no respeto de la propiedad de otros, tala de árboles centenarios, riesgo de contaminación y apropiación de acuíferos subterráneos, incumplimiento de la ley de Patrimonio arqueológico y paleontológico, distracción en el pago de impuestos y normativas municipales. Estos han sido los resultados hasta ahora de los "beneficios" de la Declaratoria de la UNESCO.

LA HISTORIA

Tilcara era hasta 1840 una comunidad indígena, que poseía las tierras colectivamente, a partir de ese momento, por necesidades del fisco

provincial se aplicó en toda la Quebrada de Humahuaca la ley de Enfiteusis, que declaraba estas tierras como fiscales y permite su apropiación por foráneos y las familias terratenientes a cambio del pago de un canon ínfimo.

En ese momento, los reclamos de la comunidad no son tomados en cuenta aduciendo la vigencia de una ley de 1833 de la legislatura de Salta, por la cual se abolían las comunidades indígenas, y por lo tanto, una entidad inexistente no tenía derechos.

Años más tarde, en 1860, una nueva ley autoriza la venta de las tierras enfitéuticas. Está demás decir, que las familias de quienes fueran los encargados de administrar estos procesos son hoy, y desde entonces, los terratenientes más importantes de la Quebrada de Humahuaca.

En los años sucesivos, la mayoría de los pobladores indígenas se convirtieron en pequeños propietarios rurales, en muchos casos sin documentación, y arrenderos. Pudieron sostener su vida y la de su grupo doméstico, vendiendo su fuerza de trabajo, sobre todo a partir de las primeras décadas del siglo XX, en los Ingenios azucareros, las minas, los obrajes, o como cosecheros a lo largo de todo el país, y a partir del desarrollo industrial del peronismo, migrando a los grandes centros urbanos para vivir en condiciones de miseria, en las villas.

Sin embargo, siempre algunos miembros del grupo familiar sostuvieron su tierra y los migrantes en su gran mayoría mantuvieron los lazos de parentesco y volvieron cada año.

En tanto, los terratenientes, que nunca invirtieron en la producción agrícola y ganadera, vivieron en las ciudades, se convirtieron en profesionales –médicos, abogados, ingenieros- y en funcionarios públicos, ostentando cargos políticos que garantizaron su funcionamiento como elite.

Las primeras generaciones mantuvieron relaciones paternalistas de patronazgo, las siguientes perdieron su interés, volvieron muy poco y dejaron de pagar impuestos.

Así, el patrimonio cultural y natural de la quebrada fue sostenido por los herederos de los pueblos originarios y migrantes provenientes de la puna.

Si bien desde comienzos del siglo veinte, el clima benigno de la Quebrada, dio lugar a que se constituyera como una “villa turística” y veraniega de familias acomodadas de Tucumán, Salta y Jujuy, este hecho no alteró en forma significativa nuestras prácticas culturales.

LA ACTUALIDAD

Movidos por las expectativas de ganancias rápidas, con poca inversión, esperando un importante despegue turístico aparecieron en nuestro pueblo los nuevos mercaderes y otros, que ya estaban, incrementaron su avidez de lucro.

Se trata de usufructuar y apropiarse de riquezas que no le pertenecen utilizando cualquier medio para conseguirlo: adulteración de documentos públicos, violencia física, coacción psicológica, invasión de propiedades ajenas, mercantilización de ceremonias privadas, desconocimiento de derechos consuetudinarios pactados durante décadas por los vecinos, puesta en riesgo de las condiciones sanitarias del conjunto de la población y del ambiente, no respeto de los testimonios de los antepasados.

Hemos visto aparecer “nuevos propietarios” que aducían sus derechos basados en mercedes reales de la época de la colonia; en escrituras que nunca pudieron exhibir; en posesiones por usufructo efectivo de tierras fiscales dadas a quienes nunca vivieron en Tilcara.

Desecamiento de ojos de agua producto de perforaciones, peligro de contaminación de acuíferos por pozos ciegos, destrucción de acequias de riego y andenes de cultivo, construcciones en los cerros con riesgo de desmoronamiento.

Un negocio inmobiliario, del cual no están exentos muchos funcionarios, que se hicieron de tierras a bajo costo aprovechándose de la humildad, la necesidad o el miedo de nuestros pobladores, para luego multiplicar por cien su valor.
Como consecuencia, nuestros hijos no tienen espacio para formar sus nuevos hogares, y se ven obligados o bien a vivir hacinados o a instalarse en tierras no aptas y sin servicios.

Estamos convencidos de que las funciones que Uds. detentan tienen responsabilidad sobre esta situación y que también reside en el buen ejercicio de las mismas parte de la solución.

Reclamamos:

1- Que se declaren de utilidad pública y sujetas a restitución todas las tierras fiscales ubicadas en el departamento de Tilcara entregadas a particulares durante los diez últimos años.
2- Que se forme una comisión mixta con representantes del Poder Ejecutivo provincial, el Poder Legislativo, la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, el Consejo Deliberante de Tilcara y habitantes originarios de Tilcara, elegidos libre y democráticamente a fin de investigar y proponer soluciones en todos los litigios producidos como consecuencia de los acontecimientos antes descriptos, que tome en cuenta los aspectos sociales y legales.
3- Que se haga cumplir la ley nacional de Patrimonio arqueológico y paleontológico, y se impida que las nuevas construcciones se realicen sin control.
4- Que se realice una evaluación de impacto social y ambiental de las nuevas condiciones generadas, y se prohíba cualquier tipo de obra hasta tanto esto acontezca.

5- Que se prorrogue la vigencia de la ley provincial 5455 por seis meses más.
6- Que se respeten y hagan respetar los derechos constitucionales prescriptos por el artículo 75 inciso 17 y el convenio 169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y tribales en Estados independientes, acerca de las obligaciones del Estado Nacional en territorios de los pueblos indígenas.
7- Que se suspenda la Declaratoria de Paisaje cultural por parte de la UNESCO para el Departamento de Tilcara hasta tanto no se planifique el control de los impactos sociales y ambientales de forma conjunta y consensuada entre el Estado y la población, se realicen las obras necesarias de infraestructura para contener a los visitantes y se garantice el monitoreo del proceso por parte de la población local.

Así como los tilcareños nunca aceptamos los derechos de conquista producto de la invasión española, y resistimos silenciosamente la opresión de los “patrones abusivos de la tierra” y sus descendientes, como decían nuestros antepasados a fines del siglo XIX, no aceptamos ahora la violencia de quienes por tener un poco de dinero y “ser amigos del poder” se creen con derechos sobre nuestras tierras y nuestras prácticas culturales y sociales.

… SIGUEN LAS FIRMAS

Capítulo 6

Desde la resistencia: memoria e identidad en la lucha por la tierra

A principios de agosto de 2006 una movilización de los pueblos indígenas de la puna y la quebrada de Humahuaca corto la Ruta Nacional 9 en el acceso a Purmamarca durante dos días consecutivos no permitiendo más que una sola vez el paso de vehículos al mediodía del segundo día.

Varios cientos de indígenas (quizás hasta dos mil), provenientes de las distintas comunidades y organizaciones indianistas reclamaban por el cumplimiento de un fallo judicial de una Cámara en segunda instancia que le otorgaba un plazo perentorio al Gobierno provincial para dar cumplimiento a la entrega de tierras a los pueblos indígenas tal como estaba previsto en el programa de regularización de tierras para los pueblos indígenas que había comenzado hacia más de diez años y exigían que se retire la apelación que Fiscalía de Estado había presentado ante el Supremo Tribunal de Justicia.

Los indígenas se habían movilizado desde los distintos lugares caminando y con camiones y camionetas de propietarios individuales y de las comisiones municipales, cuyas autoridades de alguna manera tenían que buscar un equilibrio entre las demandas de sus “electores” y el gobierno provincial, que por su parte estaba enredado en un proceso de reforma constitucional con la meta de la re-re-elección del gobernador Fellner y la posibilidad de la inclusión de algún artículo que reconociera los derechos de los pueblos indígenas.

El apoyo logístico provenía fundamentalmente de tres ONGs importantes que realizan trabajos de desarrollo local en la Puna: OCLADE, de la orden católica claretiana, con sede principal en el Obispado de Humahuaca, las Warmi (mujeres perseverantes) cuyo centro esta en Abra Pampa y la Red Puna, que es un intento de

articular al conjunto de las ONGs que tienen proyectos de desarrollo en este territorio.

La mayoría de las personas que participaban en la movilización provenían de las comunidades indígenas y tenían una genuina preocupación por el destino de sus tierras y animales frente a la experiencia patrimonializacion de la Quebrada de Humahuaca y la reinstalación de empresas mineras.

Estaban presentes también, algunos grupos de militantes indianistas, como los Chasquis de Abra Pampa, con consignas de recuperacion territorial y autodeterminación de los pueblos indígenas.

Dentro del programa de movilización más o menos acordado por algunos funcionarios del gobierno, las organizaciones más institucionalizadas y con subsidios estatales y la Iglesia (también estaba presente el Obispo de Jujuy, Monseñor Palentini), estaba previsto y preanunciado en los diarios, desde una semana antes, que la marcha confluiría en Purmamarca el martes 8 de agosto, donde se harían las ceremonias de darle de comer a la tierra (Pachamama) con la danza de los suris, y luego, se esperaría la llegada de algún funcionario, quien anunciaría el retiro de la apelación por parte del gobierno. Allí, terminaría la movilización y dejaría satisfechas a las dos partes, en un giro gatopardista.

Jerónimo, del Movimiento Indígena en la Provincia de Jujuy, que había llegado hacía unos días de Bolivia, me había anticipado como a las diez de la mañana, “aquí, no pasa nada. Los hermanos que están al frente, no tienen la cosmovisión nuestra. Están todos con el gobierno. Hay muchos de los nuestros que no quisieron venir, yo creo que hay que acompañar”.

Mientras tanto, a medida que llegaban las camionetas y las columnas, se anunciaba por los altoparlantes instalados, “llega el pueblo atacama”, “están los hermanos guaraníes”. En un móvil de la FM Solidaridad, que pertenece a “los retirados y jubilados de las fuerzas

de seguridad”, relacionada con uno de los dirigentes indígenas, se ofrecía un servicio de Radio Abierta, para que los “hermanos expresaran libremente sus opiniones sobre la movilización”.

Como a las diez y media de la mañana, los grupos indianistas y algunas comunidades, con banderas argentinas y wilphalas cortaron la ruta y anunciaron que no se moverían hasta que no viniera el gobernador.

Le pregunté a un dirigente cercano a la Iglesia y al gobierno que iba a pasar ahora, y me respondió que iban a esperar hasta las dos de la tarde, después de hacer el “ritual”, y si no venia el gobernador, marcharían hasta Jujuy.

En opinión de los sectores más consecuentes con la demanda, esta acción conduciría a disolver la protesta y a quedar a merced del asistencialismo de la Iglesia. Era abandonar el territorio propio, para quedar de huéspedes en la Capital provincial, donde las protestas y la ocupación de la plaza es una actividad común llevada adelante por la CTA y la CCC.

A las dos de la tarde después de darle de comer a Pachamama y una especie de sermón y bendición a cargo del obispo de Humahuaca -propietarios del equipo de sonido- se anuncio que se realizaría una Asamblea soberana de dirigentes comunitarios.

El primero en tomar la palabra, perteneciente a una ONG, insinuó la propuesta de levantar el corte de ruta en consideración a los turistas y camiones que por esa hora se ubicaban en tres colas (dos sobre la ruta 9 y una que venia del Paso de Jama) de varios kilómetros cada una.

Esta propuesta fue abucheada y los siguientes oradores, empezando por un purmamarqueño encendieron discursos sobre los derechos territoriales de los pueblos indígenas, aludieron a los sesenta años que venían esperando desde la expropiación de Perón, a la falta de respeto y consideración que implicaba la no presencia del

Gobernador, que no se moverían de allí, porque ese era su lugar, que sólo habían bajado unos pocos de cada comunidad pero que si era necesario el resto estaba dispuesto a venir, que tenían “naranjas y mercadería” para aguantar el tiempo que fuera necesario, etc.

Para ese entonces, quedaba claro que el corte de ruta no se levantaría, sobre todo porque los jóvenes abra pampeños, que habían tomado la decisión inicial no estaban dispuestos a hacerlo.

En los discursos de la asamblea se podían apreciar distintos argumentos que denotaban las diferentes líneas políticas del movimiento indígena y de preparación militante. Desde los dirigentes de las comunidades que expresaban con respeto hacia las “autoridades” (ausentes) sus demandas pero que se manifestaban cansados de los “abusos”, hasta la exigencia de territorialidad y autonomía, pasando por el reclamo de que se cumplan las leyes y los dictámenes judiciales.

Como a la hora de haber comenzado la asamblea, bajo un sol intenso, el obispo de Humahuaca anunció que se había comunicado por celular con el Gobernador, quien le había manifestado que estaba subiendo al avión para viajar a Buenos Aires, y que estaba dispuesto a otorgarle una entrevista a los dirigentes a su regreso, poniendo como condición el levantamiento del corte. Monseñor Olmedo, dijo que el había respondido que informaría a la Asamblea, pero que no tenia ninguna autoridad para tomar una decisión.

Esta comunicación enardeció más los ánimos y los discursos consideraron las palabras del Gobernador como una ofensa: “Si prefiere irse a Buenos Aires con sus amos…”, “nosotros nos quedamos aquí”, “no tenemos que pedir lo que es nuestro”…

El Obispo de Humahuaca dijo que se comunicaría nuevamente con el gobernador para transmitir la decisión de la Asamblea. Junto a Palentini, colorados por el sol quebradeño, caminaban preocupados, y

quizás, pensando en el papel “imprescindible” de la Iglesia como mediadora.

Mientras tanto circulaban volantes que afirmaban:

“Este Estado, representado hoy por Kirchner y Fellner con su actual política populista intenta seducirnos con sus palabras revolucionarias y desarrollistas para negociar y embaucarnos con sus leyes y reformas Este Estado argentino que no escucha y reprime a los pueblos originarios (como hoy lo hace con los tobas, guaraníes, wichis, mapuches) es el que asesino a nuestros abuelos luego de la Batalla de Quera (1875), el que echo a patadas a nuestros abuelos y abuelas en el Malón de la Paz (1946).

¿Hoy debemos seguir pidiendo a nuestros opresores y besando nuestras cadenas?

Con nuestras wiphalas blancas y de colores y junto a nuestros ancestros reafirmamos un camino independiente en la reconstitución de nuestro Qollasuyu (Nación kolla)

KAUSAJCHUN KOLLASUYU

JALLALLA QULLASUYU

POR LA RECONSTITUCION DE NUESTRA NACION KOLLA”

Otros, más poéticos, sostenían

“Hacia el 2do. Malon de la Paz ¿Por qué?”, y luego de puntualizar los engaños gubernamentales y recuperar la lucha de otros pueblos indígenas en Argentina –“no estamos solos”-, decían:

Cinco siglos resistiendo

Cinco siglos de coraje

Manteniendo siempre la esencia.

Es esencia y es semilla

Y esta dentro nuestro por siempre

Se hace vida con el sol y en la pachamama florece

Algunos más ligados al “desarrollo”, de Asociaciones civiles, bajo el titulo “Se ha ganado una batalla pero la guerra sigue”, ofrecían una alternativa más pragmatica: “El mundo está cambiando y el indio no puede quedar afuera de todo lo bueno y lo malo que se viene con ese cambio. Por eso recordemos que el primero de septiembre vence el plazo para presentar proyectos culturales al subsidio a comunidades aborígenes de la Secretaría de Cultura de la Nación. Falta poco, son quince mil pesos; no los desperdiciemos”.

En contrario, otro escrito firmado por varias comunidades y organizaciones indígenas de Bolivia y Chile, sentenciaba: “Ante la confusión, propaganda en la población y en las instituciones… cabe recordar y aclarar que las desviaciones y tergiversaciones que vivimos en estos tiempos con respecto a la ceremonia de La Pachamama y otras, son originados en la influencia de pensamiento del Cristianismo y del Liberalismo, sostén del concepto individual y privado, que se inicia en la invasión del continente el 12 de octubre de 1492”.

Finalmente, patrocinado por quienes habían realizado la acción de amparo ante la justicia que estaba en el origen de la movilización (EDIPA-ENDEPA), titulado El segundo Malón de la Paz. Por la defensa de los territorios indígenas, luego de reseñar las desventuras legales, advertía a los políticos y al gobierno que la “paciencia tiene sus límites” y criticaba a los “referentes de las mismas comunidades” que son captados “con falsas promesas y cuando están arriba se olvidan de ellos”.

Así las cosas, a medida que corrían las horas y se levantaba el viento en la intersección de las dos quebradas, la tensión entre los pueblos indígenas y los turistas y camioneros crecía.

Era inútil tratar de explicar que no eran “piqueteros”, que no querían planes “trabajar”, y que ese territorio era “territorio indígena”.

No faltaron las escenas de pugilato, y la presencia de la gendarmería y la policía provincial no quebró la determinación de cortar la ruta durante esa primer noche.

Al día siguiente, al mediodía por mediación de las organizaciones ligadas a la Iglesia, se abrió el paso durante dos horas.

A la noche, el gobernador que había vuelto inesperadamente de Buenos Aires, mandó vehículos oficiales para trasladar a los dirigentes de las comunidades y tener una reunión a la una de la mañana en el Auditorio del Ministerio de Bienestar Social.

Allí se acordó, “entre gallos y medianoche” literalmente, que el gobierno desistía de presentar la apelación al fallo judicial y se comprometía a entregar 29 títulos de propiedad comunitaria antes de fin de año, y que las “comunidades” levantarían el corte de ruta y esperarían el cumplimiento de la promesa.

Resistencia y significante de identificación

¿Por qué la movilización de las comunidades indígenas se realizó invocando al Malón de la Paz?

Después de sesenta años de haberse realizado el Malón, o más precisamente la Caravana de la Victoria, como parece haber sido el nombre “originario” de la marcha de 1946, había permanecido en la opacidad de las pequeñas historias en la Puna Jujeña[46], excepto por el nombre de una calle en el pueblo de Cochinoca, una ceremonia recordatoria que se realiza desde hace unos pocos años en Abra Pampa por parte del grupo Los Chasquis y unas cuantas páginas de Internet en la cual Eulogio Frites ofrece su versión de la Caravana indígena.

[46] Por el contrario, las movilizaciones de Finca Santiago y San Andrés, en Salta de la década del 80 se hacen recuperando el antecedente del Malón de la Paz.

Cuando desde el Instituto Interdisciplinario Tilcara, empezamos a trabajar en el proyecto institucional Memorias de la Opresión, junto a los investigadores del área social y un grupo de no docentes, el Malón de la Paz aparecía como el evento de movilización indígena de mayor visibilidad, del cual todavía era posible recuperar la voz de algunos de sus participantes.

En los recorridos por la Puna, fuimos encontrando a los pocos sobrevivientes del Malón y algunos abuelos que si bien no habían participado de la marcha habían tenido algún protagonismo en la organización y en los sucesos posteriores, y también a los hijos y nietos que tenían recuerdos y fotografías de lo que habían vivido sus familiares directos.

Con los materiales recogidos en los archivos y en los diarios del momento, nos propusimos desarrollar un trabajo de activación de la memoria, esto es volver a significar desde las condiciones actuales la historia de la lucha de los pueblos indígenas de la puna jujeña por la recuperacion de su territorio.

En este proceso fuimos trabando lo que técnicamente se denominan relaciones de fiabilidad a través de la continuidad de la presencia de nuestro equipo y sobre todo por el intercambio de información y la transparencia en el planteo de nuestras intenciones.

Fue necesario remover algunas desconfianzas y discutir algunos planteos indianistas que cuestionaban si este trabajo no era otro intento de apropiación del saber blanco y occidental. Era tranquilizante para “los hermanos kollas” la participación de los no docentes, que también eran de origen kolla o quebradeño, así como también el hecho de que el Instituto había mostrado compromiso con los pueblos indígenas en el proceso de declaratoria de la Quebrada de Humahuaca como patrimonio natural de la Humanidad.

Finalmente, en enero del 2005 se pudo montar una exposición sobre “El Malón de la Paz. Una historia, un camino” en Tilcara con la

presencia en su inauguración de los tres últimos sobrevivientes del Malón (el cuarto había muerto unos pocos meses antes) y militantes indianistas kollas, con el compromiso de armar una muestra itinerante en los pueblos donde se había originado la caravana.

Esto último se realizo durante el 2005 en Tinate, Queta, Cochinoca y Abra Pampa, donde permaneció durante más de un mes, y también en Buenos Aires. En el 2006, la Secretaria de Turismo y Cultura de la Provincia de Jujuy nos propone realizar la muestra en San Salvador de Jujuy durante julio y agosto, para lo cual se gestiona el salón del banco Credicoop.

Esta exposición tuvo trascendencia periodística local en los dos diarios provinciales y en las radios y canales de televisión, que resaltan el desconocimiento que “tienen los jujeños de su propia historia”, de “sus raíces originarias”, seguramente impactados por el movimiento hacia el exotismo, la mercantilización del patrimonio, producto del proyecto Quebrada de Humahuaca como clave para el desarrollo turístico provincial.

La revalorización de “las cosas de los indios” –entre ellas su arqueología, creencias, ceremonias, tradiciones, e historias- se inscriben en esta etnopolitica, creando un campo de disputa semántico.

Es en este marco, donde se explica el apoyo de la Secretaria de Turismo y cultura a la realización de la muestra, a pesar de los enfrentamientos explícitos que habíamos tenido por la cuestión patrimonial, además de las fisuras internas al organismo oficial entre el área de Turismo y la de Cultura en su intento de armonizar en un proyecto común los capitales apropiatorios de los empresarios turísticos, la participación de los pueblos indígenas y la “preservación cultural”.

Si bien no podemos afirmar taxativamente que nuestro trabajo de activación de la memoria colectiva sobre el Malón, tuvo como

resultado la denominación para la movilización de Segundo Malón de la Paz, es indudable que de alguna manera habíamos reinstalado el tema de la marcha hacia los centros de poder como metodología de lucha historica de los pueblos indígenas por la recuperacion de sus tierras[47].

De hecho en las discusiones previas a la movilización, los organizadores polemizaron sobre la adecuación de la denominación, contraponiendo la reivindicación historica de las luchas por la tierra entre las organizaciones más "occidentalizadas" y ligadas a la Iglesia y el gobierno, y el respeto a los abuelos, como fundadores de una heroicidad e historicidad únicas, que no debía mezclarse con lo que los sectores más radicalizados del indianismo presumían como un final con negociaciones espurias, que es lo que terminó sucediendo.

La fórmula de negociación finalmente, fue adoptar la denominación con la condición de poner al frente de la marcha a los abuelos que habían participado del primer Malón, Narciso López y Ciriaco Condori[48].

Como señalamos en un capítulo anterior, el nombre de un significante es un plus que lo constituye como lugar de identificación, es lo que persiste de la cosa en todas sus transformaciones y estados posibles, que toma su significado transitorio o verdadero en ese momento, por el conjunto de relaciones en las que se inserta.

Como bien intuían los militantes indianistas, la utilización de la denominación Segundo Malón de la Paz, desterraba al primer Malón de su condición de significante significado en el cual basaban la reconstrucción del Qollasuyu, como fundamento de la lucha y la resistencia en pro de la territorialidad y la autonomía indígena, para

---

[47] Cabe señalar que esta metodología había sido utilizada también por los trabajadores mineros del Aguilar en 1964 y los de Pirquitas en 1986 por reivindicaciones salariales en el primer caso y por el cierre de la Mina en el Segundo.

[48] El primero pernoctó durante la primer noche en la casa de un compañero de nuestro equipo de investigación.

reinsertarlo en el nuevo orden simbólico de la negociación y la integración.

En ese sentido, la batalla simbólica era por un lugar, un tiempo y unos héroes fundadores desde donde constituirse, como Masada para los israelíes o El Álamo para los tejanos.

Eventos que son en si, que fundan desde su solo nombre “una tradición” y que por lo tanto deberían estar excluidos de todo nuevo orden simbólico.

Nosotros, sin saberlo, de alguna manera habíamos desde la lógica occidental del conocimiento, interferido en un proyecto de construcción política, en el cual habíamos sido aceptados pese a las resistencias iniciales como “aliados”, como un recurso potencial que contribuiría a la difusión del evento fundacional, pero desde una perspectiva distinta: nuestra perspectiva de activación de una memoria crítica, pero externa, irremediablemente, no es la misma que la recuperacion de la memoria como fundamento de un nuevo orden cosmogónico (simbólico) y de relaciones sociales basado en las practicas consuetudinarias. Son proyectos políticos diferentes que sólo marcharan juntos en la identificación de un enemigo común.

Es como cuando hace unos años, cuando le preguntábamos a un cacique chane sobre la historia del pueblo, nos contó sobre el cazador y las plantas del monte, la historia como significante de identificación, y no como sucesión ordenada de eventos, el lugar sin tiempo de donde provenimos.

Justamente, buena parte de la antropología clásica y no clásica, intentó producir textos que pusieran a disposición del “público” occidental este conjunto de “curiosidades”, “exotismos” o alteridades.

Como intentamos mostrar en los relatos anteriores, no son sólo creencias, mitos, explicaciones del mundo surgidas desde otras formas lógicas, porque se inscriben y encarnan en personas sometidas

a las mismas relaciones sociales de producción que los antropólogos, y que de alguna manera pretenden transformarlas.
Se trata más bien de formas de hacer “político”, por otros medios, que están menos al alcance de la dominación, y que los antropólogos denominamos desde hace varias décadas, resistencia.
Formas en si, que obstaculizan el poder de los dominadores, y cuyo análisis permite más que un conocimiento sobre el “otro”, la devolución de una imagen de la opresión y la explotación.

Resistencia

El término resistencia de alguna manera se sumó al sentido común de las ciencias sociales. Trata de dar cuenta de todos aquellos procesos sociales y culturales que obstaculizan la realización completa de los proyectos de dominación.
Su origen teórico contemporáneo hay que buscarlo en Thompson, en especial en Costumbres en común (….), donde entre otras cuestiones aborda el análisis de las transformaciones en la vida implicadas en la formación del capitalismo en Inglaterra, la separación entre “el trabajo y la vida”, y las consecuencias en la organización de la sociedad y la cultura.
Defiende el concepto de economía moral y hace hincapié en los procesos de disciplinamiento social, la generalización del reloj como instrumento técnico que universaliza la medición del tiempo: “Esta forma de medir el tiempo encarna una relación simple. Los que son contratados experimentan una diferencia entre el tiempo de sus patronos y su propio tiempo. Y el patrón debe utilizar el tiempo de su mano de obra y ver que no se malgaste: no es el quehacer el que domina sino el valor del tiempo al ser reducido a dinero. El tiempo se convierte en moneda: no pasa sino que se gasta”. (Thompson, 1995: 403)

Es en este proceso de formación de una nueva hegemonía, la capitalista, que las coordenadas básicas de los sujetos y los grupos se rearticulan con relación a una nueva forma de producir y de vivir.

Sin entrar en la discusión sobre la importancia que Thompson le atribuye al puritanismo y sus preceptos que lo acercan a las tesis weberianas del origen del capitalismo, y lo colocan como antecedente de los actuales "estudios culturales" (Reynoso, 2000), este momento de transición no sólo se describe como un cambio económico sino también en la subjetividad y la territorialidad.

Un momento en el cual se produce "la disociación entre las culturas patricias y plebeyas" y donde hay "una mayor regulación de las actividades y oficios por parte de los patrones, que genera "un opacamiento pero no desaparición de rituales y costumbres, que tiene un sesgo clasista" (Thompson, 1995: 19).

"La ley puede puntuar los límites que los gobernantes toleran, pero en Inglaterra del siglo XVIII no entra en las casas de los campesinos, no se menciona en las plegarias de la viuda, no adorna las paredes con íconos ni informa una visión de la vida. De aquí una de las paradojas del siglo: tenemos una cultura tradicional rebelde" (Thompson, 1995: 22).

Hay en estos planteos una afirmación de dualidad constitutiva en el plano cultural –de raíces gramscianas- que más allá de las discutibles consecuencias políticas, da cuenta de la incapacidad fundacional del capitalismo para integrar a los sectores oprimidos y explotados sobre los que impone su dominio, aún cuando formen parte de un mismo sistema de relaciones sociales.

"Las dos conciencias teóricas pueden verse como derivadas de dos aspectos de la misma realidad: por un lado, la necesaria conformidad con el statu quo si uno quiere sobrevivir, la necesidad de arreglárselas en el mundo tal como, de hecho, está mandado y de jugar de acuerdo con las reglas que imponen los patronos; por otro lado el sentido

común que se deriva de la experiencia compartida con los compañeros de trabajo y con los vecinos de explotación, estrechez y represión, que expone continuamente el texto del teatro paternalista a la crítica irónica y (con menos frecuencia) a la revuelta" (Thompson, 1995:24).

"En cierto sentido, la cultura plebeya es la propia del pueblo: es una defensa contra las intrusiones de la gentry o del clero, consolida las costumbres que sirven a los intereses del propio pueblo, las tabernas son suyas, las ferias son suyas, la cencerrada se encuentra entre sus propios medios de autorregulación. No se trata de ninguna cultura tradicional, sino de una cultura peculiar" (Thompson, 1995: 25).

Los posteriores desarrollos teóricos y estudios de casos sobre los procesos resistentes y sus mecanismos entre las sociedades campesinas e indígenas del tercer mundo (por usar una terminología setentista) permiten acercarnos a la discusión del problema de las identidades sociales y étnicas en contextos de capitalismo periférico desde una perspectiva que no soslaye el hecho de que no estamos hablando sólo sobre representaciones o cuestiones simbólicas, sino de la reproducción material de la vida y las posibilidades de su transformación.

En esta dirección, los trabajos de Scott (2000) resultan bastante esclarecedores. Define "el discurso oculto" como práctica escindida de las conductas publicas en el marco de las relaciones de poder.

Al igual que Thompson, sostiene que "los subordinados que pertenecen a esas estructuras de dominación en gran escala tienen, no obstante, una vida social bastante variada fuera de los limites inmediatos establecidos por el amo. En principio, es aquí, en este tipo de aislamiento, donde se puede desarrollar una crítica común de la dominación" (Pag. 19).

La hipótesis central de Scott es que "a los grupos que carecen de poder les interesa mientras no recurren a una verdadera rebelión, conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas" (Pag. 21), que

se construye en base a un conjunto de mecanismos que son semejantes “a los que los campesinos y los esclavos han usado para ocultar sus esfuerzos por impedir la apropiación material de su trabajo, de su producción y de su propiedad: por ejemplo la caza furtiva, las tácticas dilatorias en el trabajo, el hurto, los engaños, las fugas. En conjunto, estas formas de insubordinación se pueden adecuadamente llamar la infla política de los desvalidos” (Pag. 22).

Como señala al final del texto, las diferencias entre el consentimiento (la conquista ideológica de la dominación) y la insubordinación oculta son sutiles, y pasan inadvertidas a los científicos sociales y partidos políticos: “A los sociólogos, para no hablar de las elites dominantes, les sorprende con frecuencia la rapidez con la que un grupo en apariencia respetuoso, obediente y fiel se vuelve, en masa, repentinamente desafiante. Que estas erupciones sociales encuentren desprevenidas a las elites dominantes se debe, en parte, a que se han dejado engañar por la falsa sensación de seguridad que les da la actitud cotidiana de los sometidos. Más aún, ni los sociólogos, ni las elites parecen apreciar en forma cabal el estímulo que un desafío exitoso es para el grupo subordinado, precisamente porque ni los unos ni otros parecen estar al tanto del discurso oculto, de donde ese grupo saca gran parte de su fuerza… En el nivel de las creencias, de la cólera y de los sueños políticos, se trata de una explosión social. La primera declaración habla en nombre de innumerables subordinados, grita lo que históricamente había tenido que ser murmurado, controlado, reprimido, ahogado y suprimido. Si el resultado parece un momento de locura, si la política que engendran es tumultuosa, frenética, delirante y a veces violenta, se debe quizá al hecho de que los oprimidos rara vez aparecen en la escena pública y tienen tanto que decir y hacer cuando finalmente entran en ella” (Pag. 265-267).

Existe, entonces, una “prehistoria” oculta, forjada en la cotidianeidad de la comunicación entre pares, en pequeñas acciones cuya lógica no

se articula con la de los dominadores en forma coherente y lineal, sino que se nutre de una negativa estructural a la condición de subordinación, no coyuntural, que sería en definitiva la explicación de las rebeliones, de la visibilización de la resistencia.

En parte, este dato de la realidad, los obstáculos a la producción de una subjetividad (racionalidad) occidental entre los subordinados, la persistencia en la reproducción de sus prácticas y creencias, fue conceptualizada como cultura popular, subalterna, tradición, folklore, etc. por las ciencias sociales, haciendo hincapié en la existencia de cierto grado de autonomía en la producción simbólica y afirmación raigal (resistencia) ante la imposición de los cambios por vía de la dominación, en sus diferentes formas políticas.

Sin embargo, es posible diferenciar en la abundante casuística registrada por Scott o Thompson o la de nuestras experiencias de campo dos dimensiones que se relacionan con las practicas resistentes: una, referida a los mecanismos por los cuales adquiere su condición de fenómeno social, relacionada con la trascripción oculta de Scott, que incluye cierta conciencia verbal, comunicativa y reflexiva, los chistes, el comentario sobre la conducta de los dominadores, las formas de obstaculizar la generacion de riqueza para los patrones, el uso de la lengua originaria y la realización de rituales domésticos, etc. En definitiva, un conjunto de mecanismos a través de los cuales los subalternos resemantizan y se apropian de la situación de explotación y opresión, poniéndola como objeto de reflexión y buscan un sentido para sus vidas generando una red comunicativa entre pares, ligada, a veces, a la actuación de consentimiento frente al poder opresor. Se inscriben en esta perspectiva, la realización domestica del ritual a la Pachamama, la socialización de los niños en la lengua “materna”, el “san lunes” que redunda en un ausentismo laboral importante. Otra, que es condición, devenida de la imposibilidad de las distintas formas de explotación y

opresión de generar equidad, o cuanto menos garantizar la reproducción digna de la vida de los subalternos. Se materializa en el sólo hecho de su existencia, su posición de oprimidos y explotados, su permanencia en condiciones y espacios inconcebibles para una mirada europeo céntrica y colonialista. Denuncian al estar ahí, siempre presentes, como el resultado del despojo. Obliga al dominador a legitimarse a si mismo y sus acciones, que incluye la devolución de la imagen de su transitoriedad y el trabajo permanente que debe realizar para reproducir la dominación. En definitiva, da cuenta del poder implicado en la territorialidad, el numero, la destreza en el manejo y el conocimiento de lo local, lo imprescindible del oprimido y el explotado para el que pretende ejercer su dominio.

Esta forma está bien representada por un texto de G. Orwell que cita Scott (2000: 34) “que data de cuando era subinspector de policía del régimen colonial en Birmania, durante los años veinte. A Orwell lo llaman para que resuelva el problema de un elefante en celo que se ha soltado y que está haciendo destrozos en el bazar. Cuando Orwell, con un fusil para matar elefantes en mano, finalmente encuentra al animal, éste, que ha matado a un hombre, está tranquilamente pastando en un arrozal y ya no representa ningún peligro para nadie. En ese momento, lo lógico seria observar al elefante por un tiempo para asegurarse de que se le ha pasado el celo. Pero la presencia de dos mil súbditos coloniales, que lo han seguido y que lo están observando hace imposible aplicar la lógica:

Y de pronto me di cuenta de que, a pesar de todo, yo tenía que matar al elefante. Eso era lo que la gente esperaba de mi y lo que yo tenía que hacer. Yo podía sentir sus dos mil voluntades presionándome, sin que yo pudiera hacer nada. Justo en ese momento, cuando estaba allí parado con el rifle en mis manos, me di cuenta por primera vez de cuanta falsedad e inutilidad había en el dominio del hombre blanco en Oriente. Aquí estaba yo, el hombre blanco con su rifle, enfrente de

una multitud inerme de nativos: yo era supuestamente el protagonista de la obra, pero en realidad yo no era sino un títere absurdo que iba de un lado para otro según la voluntad de esos rostros amarillos que estaban detrás de mi. Me di cuenta de que cuando el hombre blanco se vuelve un tirano está destruyendo su propia libertad. Se convierte en una especie de muñeco falso, en la figura convencionalizada del Sahib. Porque un principio de su dominio es que debe pasarse la vida tratando de impresionar a los nativos, de tal manera que en cada crisis el tiene que hacer lo que los nativos esperan que el haga. Usa una máscara y su rostro tiene que identificarse con ella… Un Sahib tiene que comportarse como un Sahib; tiene que mostrarse decidido, saber muy bien lo que quiere y actuar sin ambigüedad. Llegar, rifle en mano, con dos mil personas tras de mi, y luego alejarse sin haber tomado ninguna decisión, sin haber hecho nada… no, era imposible. La multitud se hubiera reído de mi. Y toda mi vida, la vida de todos los blancos en Oriente, era una larga lucha que no tenia nada de risible".

En definitiva, una forma en si, como condición de la resistencia que obliga al opresor a ejercer sistemáticamente su papel, eliminando las formulas ideológicas de la integración. A la inversa de lo que sostiene Orwell, desde su visión colonialista y racializada de los "amarillos", la "mascara" de la "irracionalidad" que se siente compelido a utilizar para no defraudar a los subalternos, es su "verdadero" rostro que encarna el poder colonial, y está obligado a utilizarlo porque su conciencia no le permite ver al "otro", como un ser humano dotado de conocimientos y "racionalidad". Su acción está guiada por su deseo de reconocimiento de la autoridad, que obtura toda posibilidad intercultural.

Por este camino, podemos dar un paso más para la comprensión de las prácticas de resistencia. Lo que está en juego es la posibilidad de autodeterminación o libertad de los subalternos en la situación de opresión y explotación, lo que se observa en el espacio público son

actuaciones de autoridad y en general de consentimiento, y en la intimidad, los discursos y prácticas ocultas de uno y otro lado. Sin embargo, todo esto es confuso, está penetrado por interpretaciones intencionales y perspectivas generadas desde la subjetividad del observador y de los propios actores.

¿Hasta donde una actuación es la mera representación de un papel? ¿Cuál es la efectividad de la formula pascaliana en la que el rito produce la creencia y no la inversa? ¿El hábito hace al monje? ¿Acaso la historia de la humanidad no esta plagada de procesos masivos de consentimiento a la dominación, como el nazismo? ¿Por qué suponer entonces la existencia de la resistencia como discurso oculto?

A la inversa de la perspectiva que entiende que los procesos de resistencia son sólo reactivos al ejercicio del poder, pensamos que son, en parte, su condición. Están pre-dichos en todo ejercicio de poder, quizás sólo ausente en la relación sado-masoquista, donde la dominación y la sumisión son los deseos invertidos de los actores.

El poder se disuelve frente al consentimiento, sólo se muestra a si mismo, al mismo tiempo que pierde legitimidad. ¿Para que exhibirlo si no hay otros a quienes impresionar? Orwell no hubiera matado al elefante, si hubiese estado solo. Al matarlo, su acción se convirtió en el desenvolvimiento de su propio presupuesto: perdía su autoridad si no lo hacía e incitaba la posibilidad de insubordinación del otro, una demostración que actualizaba el poder colonial, con la capacidad de asesinar a cualquiera que transgrediera una regla, incluso un elefante. Una representación de las relaciones sociales reales en las cuales el poder es necesario, porque la resistencia es siempre posible.

En cierta manera, el poder requiere de la hipótesis de la resistencia, como los militares la de conflicto. Es su condición constituyente, independientemente de su existencia. Pero, al mismo tiempo, desmiente la posibilidad de que el ejercicio del poder logre su objetivo de dominio del otro en su completitud.

En definitiva, es su síntoma, y como tal, tiene sus expresiones fenoménicas, que son los mecanismos resistentes: discursos, prácticas, actuaciones, gestos, creencias que conforman las socioculturas subalternas, y cuando entran en acción, por causas coyunturales, producen las rebeliones o los movimientos sociales.

La genealogía del Segundo Malón de la Paz

Después de largos años de silencio público en los cuales parecía que "el problema de las tierras fiscales de la Puna Jujeña" era un tema acabado, el 27 de diciembre de 1996 se firmó un convenio entre la Secretaria de Desarrollo social de la Presidencia de la Nación y el Ministerio de Bienestar social de la Provincia de Jujuy, para ejecutar el "Programa de regularización y adjudicación de tierras a la población aborigen de la Provincia de Jujuy" (PRATPA).

El convenio consiste en que la Secretaria aporta un subsidio no reintegrable de $1.538.135 para regularizar 1.238.300 has. fiscales rurales y 15.583 parcelas fiscales urbanas "en los departamentos de Cochinoca, Yavi, Tumbaya, Rinconada, Santa Catalina, Susques, Humahuaca, Tilcara, Santa Bárbara y Valle Grande, beneficiando a 20.233 familias de las Comunidades Aborígenes de la Provincia, para la posterior entrega de los títulos traslativos de dominio". La entrega del subsidio se hará en ocho cuotas, contra la rendición de cuentas de la cuota anterior, que deberán ser utilizadas dentro de los 90 días, es decir que se prevée un tiempo total de ejecución de dos años, a lo cual se compromete la Provincia en la cláusula cuarta del convenio.

En la cláusula tercera, la provincia se compromete también a "conformar una Comisión interministerial de coordinación y control de Gestión, de la que dependerán: una Unidad Ejecutora Interdisciplinaria y un Consejo Asesor integrado por las organizaciones representantes de las comunidades aborígenes".

El número de las personas beneficiarias del PRATPA alcanzaba aproximadamente al 20% de la población de la provincia según los cálculos realizados por el INAI.

Si bien la intención del Convenio parece ser resarcitoria para los pueblos indígenas, proponiendo una fórmula técnica: mensura y entrega de títulos traslativos de dominio, inmediatamente, en el texto se preanuncian lo que serán las vicisitudes de su operatividad. ¿Se trata de la población aborigen o de las comunidades aborígenes? ¿Qué significa cada uno de estos términos, como se verifican legalmente, como se articulan con las leyes vigentes en la Provincia de Jujuy?

En definitiva, la discusión en torno a la "operatividad del Articulo 75, inciso 17" de la reforma constitucional de 1994, venia desarrollándose en la vía judicial.

Recién cinco meses después de la firma, el Convenio es remitido por el Gobernador Ferraro para su aprobación en la legislatura, que fundamenta su urgencia e importancia en la "aguda crisis que surca la Provincia, y su urgente implementación y ejecución se inscribe entre aquellas medidas de máximo momento que, ademas de ordenarse a producir positivos cambios estructurales, ayudarán a proporcionar trabajo a un nutrido grupo de jujeños desocupados, descomprimiendo de este modo la coyuntura en lo que acaso tiene de más perentorio" (Epte. 14-P-97. Foja 1) y hace un llamado a dejar de lado la cuestión de la operatividad de la norma federal, sencillamente, otorgando al Poder Ejecutivo Provincial la "facultad de afectar las tierras fiscales que fueran necesarias al cumplimiento y ejecución de la regularización y adjudicación a la que se refiere el Convenio (articulo 2 de la propuesta de ley de aprobación del Convenio, 2 de junio de 1997) y "podrá hacer excepción a la imperatividad del régimen jurídico de las normativas provinciales referidas a la regularización, a la adjudicación y a otros actos relativos a las tierras fiscales, y a la

intervención de los organismos de aplicación que dichas normas establezcan" (articulo 3).

Los derechos resarcitorios para los pueblos indígenas quedan diluidos en la crisis provincial y la cuestión legal en una delegación de poderes al Poder Ejecutivo provincial, que se supone posee el "saber" para adecuar la intrincada legislación sobre tierras, acorde a la reforma constitucional del 1994. En realidad, se trata de una maniobra que intenta eludir la discusión de los intereses y valores en juego, y otorgar una herramienta al débil gobierno provincial[49] para mediar en las redes clientelares.

Pocos días después, el 16 de junio de 1997 comienzan a hacerse oír las distintas voces encontradas en torno al proyecto de ley enviado por el Gobernador. Por un lado, el Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ) remite un conjunto de antecedentes de juristas y fallos judiciales a la legislatura donde se sostiene la operatividad inmediata del Articulo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional, y que por lo tanto es procedente la entrega de tierras en comunidad y su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y "demás intereses que los afecten".

Se trata de legitimar la forma organizativa "comunidad" defendida por los dirigentes indianistas, como la materialización social de una "cosmovisión" propia y su derecho a la participación en las decisiones. Desde esta perspectiva política, es el primer paso hacia la autodeterminación y a la consolidación de una base social, constituida como pueblos indígenas de la provincia de Jujuy.

---

[49] Ferraro hasta las elecciones de 1995 era un periodista televisivo ligado al Movimiento Popular Jujeño, que en ese momento vira al Justicialismo integrando la formula de uno de los sublemas junto a Guillermo Snopek, como vicegobernador. Con la muerte de éste en un accidente de tránsito, sobre el cual muchas versiones circulantes en Jujuy, responsabilizaban a Ferraro como su asesino, asume el gobierno de la provincia sin gozar de la confianza del PJ, que finalmente, junto a la movilización del Frente de Gremios Estatales, terminará obligándolo a renunciar, para ser sometido a juicio por mal desempeño como funcionario público.

Apoyando este accionar, el 22 de junio se ingresa otra nota manuscrita y firmada por doce dirigentes comunitarios, encabezados por ORIMPUKO del dirigente Nemesio Cruz, donde siguiendo más la tradición de las notas por reclamo de tierras –hacer referencia a la participación histórica de los pueblos indígenas en la construcción de la nación- reclama la rápida operatoria del Convenio.

Pero, pocos días después, el 10 de julio de 1997, se comienza a hacer escuchar la "otra" opinión: el Instituto Jujeño de Colonización, sostiene que es el Órgano de Aplicación de Programa de Regularización, acorde con las leyes vigentes, que no reconocen la entrega comunitaria de tierras (Ley 4394/88 y decreto reglamentario 2595/95).

Sobre todo en el Decreto reglamentario, aprobado apenas dos años antes, se hace hincapié en cuestiones tales como la mejora de la rentabilidad de la tierra, el desarrollo agroindustrial, los proyectos de inversión, y sólo en el articulo 34 se mencionan a las "personas o comunidades que ocupen tierras fiscales rurales" para sostener que deberán "someterse a las disposiciones del presente decreto", esto es constituirse como personas jurídicas.

En ese mismo acto, ubicándose como institución del saber y del poder, el Instituto Jujeño de Colonización adjunta el plan de trabajo, que incluye los antecedentes legales, la localización de las áreas a regularizar, un relevamiento y diagnóstico socio económico, la descripción y metodología del plan de trabajo, sus etapas, cronograma y presupuesto acorde al Convenio. Todo esto sin haber realizado ninguna consulta ni convocado a ninguna participación de los "beneficiarios".

Esta actitud estaba preanunciada en la Nota N 081/97 que el Director del Instituto Jujeño de Colonización le enviaba al Secretario de Economía de la Provincia donde sugiere que en el anteproyecto de ley del Poder Ejecutivo "se avanza sobre las atribuciones del Instituto",

que existiría una “interpretación por parte del INAI y presión de algunas Organizaciones Aborígenes” para solicitar la disponibilidad de todas las Tierras Fiscales Rurales para el Programa, y que esto entra en conflicto con el marco legal y sobre todo con la priorizacion que para la región tendría que tener la Minería. Por otra parte, señala que en el caso del Departamento Santa Bárbara, el Instituto “oportunamente tomo la decisión de ceder una Unidad Económica de Producción a las Organizaciones Aborígenes, con la condición de que el INAI asuma el compromiso formal de asistir económica y técnicamente a los Aborígenes que por su voluntad y decisión allí se instalen”.

El mismo funcionario, denuncia también (Nota 103/97) que el COAJ habría iniciado los trabajos de mensura en Cochinoca y tiene “la intención de interferir o rever las adjudicaciones ya realizadas por este instituto en los Distritos de Rinconadillas, Barrancas y Tusaquillas”.

Finalmente presentan un proyecto de ley de aprobación del Convenio en el cual el Instituto se reserva el derecho del manejo de los fondos, el Consejo Asesor (lugar de participación de las comunidades) podrá “opinar” en forma no vinculante (articulo 7), la Unidad Ejecutora –en la cual el protagonismo principal es del Instituto- “determinará e individualizará por si, en cada caso y de manera inapelable al Consejo Comunitario Local representativo de la Comunidad Aborigen de que se trate”(articulo 8).

De manera contundente se expresa la voluntad de no reconocimiento del “espíritu” del Convenio en base a una interpretación del Articulo 75 inciso 17 de la Constitución, por la cual no es menester ninguna adecuación de la legislación, y su operatividad está referida a la adecuación de las comunidades indígenas y sus derechos a las leyes vigentes.

En un sentido contrario, la Dirección de desarrollo social había conformado lo que se denomino Equipo Tierra con la meta de difundir la firma del Convenio y esclarecer sus términos en las comunidades. Este equipo “técnico operativo” había surgido de la firma del Decreto acuerdo 3059/97, que no había sido firmado por el Ministerio de Economia y estaba compuesto por la Dirección General de Desarrollo Social, la Dirección General de Minoridad y Familia, el Hospital San Roque (APS), la Dirección General de Inmuebles y representantes de las Organizaciones Aborígenes COAJ, ORIMPUKO, CEFCOP y APG y por instituciones que “trabajan con esta población” (Nota de la Directora de Desarrollo Social) OCLADE y ENDEPA (de la Iglesia Católica) y había firmado el Convenio con la Secretaría de Desarrollo social de la Presidencia de la Nación para el registro de las Comunidades y el otorgamiento de la personería jurídica.

En un informe del mes de agosto de 1997, el Equipo Tierra sintetiza sus actividades en las comunidades del Departamento de Cochinoca donde se señalan las diferencias con el Instituto Jujeño de Colonización: “Por tratarse de la primera actividad comunitaria, la misma tuvo carácter informativo, propiciándose la participación de los concurrentes, los que pudieron manifestar sus inquietudes, dudas, conocimiento de su realidad dominial, formas y grado de organización comunitaria, su experiencia con el Instituto Jujeño de Colonización… En virtud de la intervención (del Instituto) en el Departamento y a solicitud de los interesados fue necesario ampliar información a los efectos de facilitar la diferenciación del accionar de éste respecto del PRATPA”.

Al mismo tiempo, compele al gobierno a la aprobación legislativa del Convenio y a que defina las competencias respectivas del PRATPA y del Instituto.

Entre tanto, la visibilización del “problema de las tierras en la puna” había producido expectativas en las comunidades, como entre

aquellos que se consideraban propietarios por herencia de tierras que sus familiares habían abandonado, pero que ante un proceso de posible regularización dominial volvían a reclamar lo que consideraban su propiedad.

La nota de la “comunidad de Casillas” firmada por la totalidad de los habitantes y avalada por el Director de la Escuela, da cuenta de estas situaciones y recupera el discurso histórico, ahora en el marco de la nueva legislación: “asémosle notar –le dicen al presidente de la Cámara de Diputados- que esta comunidad es sobreviviente y descendiente de los antiguos pobladores que habitaron estas tierras antes de la Colonización Española” (nota del 24 de septiembre de 1997).

Por su parte, los obispos de Jujuy y Humahuaca ante los “trascendidos” de que la aprobación del Convenio de regularización se haría bajo la reglamentación de la ley provincial de Colonización, advertían: “Destacamos que la propia acepción “Colonización” resulta agraviante para muchos de nuestros hermanos. Ella lleva insita la idea de poblar, explotar y colonizar zonas rurales. Todo el articulado de la ley está impregnado del sentido económico de explotación de la tierra, quien la explote, la haga productiva: la tendrá; quien la quiera, la preserve, la cuide y la utilice racionalmente: la perderá. La cosmovisión de nuestros pueblos indígenas, repugna la idea de explotar la tierra, porque todos ellos consideran que son tierra, luego, como puede ellos mismos explotarse.

Imponer la explotación de la tierra a las comunidades, importe desconocer los términos del Art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, que garantiza la preexistencia étnica y cultural de los pueblos y el respeto a su identidad.

No sólo de esta manera se desconocería la norma constitucional, sino también al establecer causales de caducidad de la adjudicación (Art. 14) como la renuncia, mutuo acuerdo, incumplimiento de las

obligaciones que atentan contra la prohibición de enajenar, transmitir o gravar las tierras, exponiendo aún más a los aborígenes a situaciones de desamparo y desprotección legal.

La adjudicación de la tierra bajo condición de explotarla y mantener su nivel de productividad, impone al aborigen la obligación de efectuar gastos para el uso de técnicas apropiadas. Es indudable que dicha obligación no podrá ser cumplida por la gran mayoría de nuestros hermanos aborígenes, que viven en situaciones de extrema pobreza, en consecuencia, incurrirán en incumplimientos que los hacen pasibles de perder la tierra o que lo obligan a enajenarla a criollo o grandes terratenientes que se encuentran en mejores condiciones para ello.

No es ilógico pensar en que aquella situación se verificará en los hechos si la ley que regula la adjudicación y entrega de tierras se somete a los lineamientos de la ley de colonización, y así entonces, todos concluiremos que los únicos perjudicados han sido los aborígenes, que verán como la tierra comunitaria soñada se desvanece ante la presencia en ella, de los mismos e idénticos colonizadores que siglos atrás las ocuparon. La única diferencia es que siglos atrás debieron recurrir a la fuerza, ahora no les será necesario”.

Durante el mes de noviembre de 1997, el COAJ y un conjunto de comunidades (El Moreno, Chaupi Rodeo, Miyuyoc, Rodero) solicitan la “entrega inmediata de las tierras”, incluyendo los reclamos de los pueblos guaraníes para que se agreguen las tierras fiscales del Departamento de Santa Bárbara e impugnan en su totalidad la participación del Instituto de Colonizaciones.

Finalmente, el 12 de diciembre de1997, se aprueba la ley 5030 que ratifica la firma del Convenio de regularización de tierras, bajo un régimen mixto que permite tanto la entrega individual de tierras acorde a la ley de Colonizaciones como en forma comunitaria

aludiendo al Art. 75 inc. 17 y la leyes de creación del INAI y la que todavía no estaba promulgada, de ratificación del Convenio 169 de la OIT, se incluye al Ministerio de Economía en la Comisión Interministerial de Coordinación y Control de Gestión, creada por el Decreto Nº 3059, así como al Instituto Jujeño de Colonización que formará parte de la Unidad Ejecutora Interdisciplinaria.

Esta decisión pone en los términos reales la política indigenista de los gobiernos nacional y provincial, basada fundamentalmente en una reforma legal incompleta, que bajo la apariencia de un reconocimiento de derechos especiales y resarcimiento, intenta empantanarla en una urdimbre legal que por un lado permite la realización de los proyectos de los distintos sectores del capital dispuestos a valorizar y apropiarse de los territorios indígenas, y por otro, desplaza el eje de la lucha desde la movilización que gana la calle o corta las rutas, hacia una judicializacion, que no solamente genera desconcierto, sino que deposita en distintas organizaciones no gubernamentales y las iglesias, la representación enajenada, y obstaculiza la organización de los pueblos indígenas con metas y estrategia de lucha propias.

En el Informe Alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 ante la OIT presentado por ENDEPA-MEDH en julio de 2003, se sintetiza el proceso de Programa de regularización de Tierras en Jujuy, “sus aciertos y dificultades” (ver Anexos). Allí, al mismo tiempo que se demuestra que el interés del gobierno provincial fue la obstaculización de los compromisos asumidos en el Convenio ratificado por la ley 5030, se señala como positivo la formación del Foro de Comunidades aborígenes de la Provincia de Jujuy y la Comisión de participación indígena, que indudablemente tuvieron protagonismo en la reforma de la ley 5030 por la 5231 y en los eventos que desembocaron en el Segundo Malón de la Paz.

Sin embargo, estas instancias institucionalizadas, tal como lo señalamos forman parte de la teatralización de la demanda.

“Nos han impuesto una reglamentación, que condiciona nuestros derechos, que nos roba de nuestros territorios reservas de mineral que ni siquiera han sido solicitadas por nadie, nos quiere robar zonas para el turismo, zonas para la industria, nuestros antigales, nuestro patrimonio arqueológico, mintiendo como que nosotros nos oponemos al desarrollo, cuando en realidad eso no es así y no tiene nada que ver con la titulación de nuestros territorios.

Sólo nos quieren reconocer las tierras que ellos creen que “necesitamos” con un criterio economicista productivo impuesto, ajeno, para beneficiar a terceros” (Documento de las organizaciones indígenas de la provincia y de las comunidades aborígenes kollas y guarani).

Intereses económicos y agentes sociales

Desde el desarrollo del capitalismo en Jujuy, a principios del siglo XX, la puna fue valorizada por los recursos naturales mineros, que fueron explotados por dos grandes enclaves (Aguilar y Pirquitas) y por la mano de obra obligada a migrar en la época de zafra a través de distintos mecanismos coercitivos según el momento histórico.

A pesar de los intentos del radicalismo yrigoyenista y el peronismo por buscar algún tipo de solución a la cuestión de la propiedad de la tierra, y otros anteriores de Tello a fines del siglo XIX, con la meta civilizatoria de convertir a los indígenas en ciudadanos a través de la propiedad, los diferentes gobiernos opusieron impedimentos al reconocimiento de la propiedad indígena-campesina. Aún después de la expropiación de 1949, la tierra paso a ser fiscal.

Si bien, hasta la tecnificación de los ingenios a partir de los 70, esta situación puede explicarse por la necesidad de controlar la mano de obra (Isla, 1992), en la actualidad esta variable no es relevante.

En cambio, en el análisis del “conflicto judicial” aparece como eje “económico” de la polémica la cuestión de los derechos territoriales indígenas referidos a la explotación minera y su participación “constitucionalmente” legitimada.

El caso Liviara-Orosmayo relatado en el Informe Alternativo de Endepa (2003) aparece sólo como la punta del iceberg, en el cual las instituciones del Estado provincial desconocen, conociendo, los derechos constitucionales indígenas.

¿Se trata de derechos territoriales o de tierra? ¿Es una interpretación del texto constitucional y del Convenio 169 realizada desde el Código Civil, o la creación de un nuevo cuerpo normativo, el derecho indiano, desde donde se deben reformular un conjunto de leyes derivadas, entre otras el Código de Minería? ¿Cuál es el significado que los distintos actores asignan al termino desarrollo?

Por otra parte, ¿Cuál es el significado económico que dos tercios de las EAPs de la quebrada y puna jujeñas estén asentadas sobre tierras fiscales y que estas involucren el 66% del ganado ovino, el 84% de caprino, el 75% de las llamas y más del 50% de los bovinos? ¿Cuál es la posibilidad de los sectores interesados en expandir el “turismo rural” si tuvieran que negociar con pueblos indígenas propietarios de sus territorios y “empoderados” organizativamente?

En torno a la respuesta a estas preguntas se van configurando los distintos actores del conflicto: el estado provincial a través de sus diferentes instituciones, la justicia, la iglesia, las ONGs de apoyo, la dirigencia indígena y las comunidades.

Dentro de las instituciones del Estado provincial es posible agrupar las distintas posiciones ideológico políticas en tres enfoques. El primero representado por la Dirección de desarrollo social, que

fundamentalmente asumen la cuestión indígena desde el trabajo social, como una misión que desde el Estado contribuye a la satisfacción de las necesidades básicas. En la acción tienden a cumplir con las formalidades del programa y plantean su rol como facilitador. Se refieren a los pueblos indígenas como población destinataria, ponderan su esfuerzo personal, y consideran como mediadores a funcionarios municipales y la iglesia católica (OCLADE), utilizaron cartillas de información popular con caricaturas estereotipadas, en las cuales se diferencian del accionar del Instituto de Colonizaciones. Como tienen dependencia presupuestaria del gobierno provincial y de los recursos del Convenio, que hasta el 2003 sólo había remitido tres cuotas, su accionar efectivo fue limitado y se tornó ineficiente y burocrático por las mismas disposiciones legales. El segundo estuvo representado por el Instituto de Colonizaciones y el Ministerio de Economía que representan la posición que desconoce la operatividad de los derechos constitucionales indígenas en el proceso de entrega de tierras. Como hemos visto no aceptan la preeminencia de las leyes nacionales (federales) por encima de la legislación provincial y su argumentación pretende legitimarse en la utilidad productiva de la tierra y en la igualdad genérica de la ciudadania que recae en sujetos jurídicos individuales. El accionar, tal como lo distingue el programa Tierra de Desarrollo social pretende ser técnico, como modo de encubrir prácticas autoritarias. A diferencia de otros organismos estatales, sobre todo a partir del accionar conjunto con la Dirección General de Inmuebles, tiene recursos presupuestarios propios, de tal manera que logran mayor operatividad. Tienen plantas de técnicos y profesionales (ingenieros agrónomos) con mejor preparación y capital político y social, que le permite relacionarse tanto con otros funcionarios como con las empresas con posibles proyectos económicos sobre el territorio. Finalmente, existe un conjunto de funcionarios netamente políticos,

entre los cuales están los diputados y el área de gobierno, que mantienen una posición oportunista, cuya lógica es fundamentalmente mantener las decisiones en un tono ambiguo, con lo cual se espera mantener un ámbito de negociaciones, que permita eludir la responsabilidad política y trasladar el conflicto a la "justicia", desde donde es posible "operar" a través de "relaciones", al mismo tiempo que se especula con la fragmentación de las demandas y la clientelización.

Por su parte, dentro de los actores judiciales en la provincia hay que diferenciar entre los jueces y los abogados. Entre los últimos, existen muy pocos que se han especializado en "derecho indiano", y excepto los que se asumen en términos personales como indígenas, el resto asume la representación de los pueblos indígenas desde ONGs externas (OCLADE, ENDEPA) y por lo tanto su actuación tiene que ver con los intereses de su pertenencia, que redunda en instancias de mediación para priorizar el "entendimiento", aún a costa de perder algunas reivindicaciones o renunciar a algunos derechos, y en argumentar a favor de la "confianza" en la justicia, tal que desde el punto de vista personal les posibilite no alejarse de la "corporación judicial". En este sentido, en general, no son partidarios de la movilización social como mecanismo de presión sobre las decisiones. Dentro de los jueces, es posible diferenciar dos modalidades: aquellos que responden directamente al poder político, que en sus dictámenes priorizan los aspectos formales, como es el caso del voto en disidencia respecto de la aplicabilidad del Convenio; aquellos, que tratan de realizar una interpretación más "jurídica" de la problemática indígena e incluso más "comprensiva" desde el punto de vista cultural.

La Iglesia Católica esta representada por dos obispados, el de Humahuaca que tiene ingerencia en toda la puna y en el departamento de Humahuaca en la Quebrada y el de Jujuy, que actúa en el resto de la provincia y en la quebrada de Humahuaca hasta

Tilcara. Si bien ambos son orgánicos a la Iglesia y han participado activamente como mediadores en los conflictos sociales y políticos que acontecieron en la Provincia desde fines de la década del 80, y adhieren al "ala social" del catolicismo, la prelatura de Humahuaca está relacionada estrechamente a OCLADE y además de concentrar la acción misionera, está comprometida en programas de asistencialismo, desarrollo y fortalecimiento comunitario que redundó en la formación de líderes, los promotores culturales, con fuerte anclaje en la sociedad local. Incluso a través del sacerdote de La Quiaca, Jesús Olmedo, participó en los procesos de denuncia y movilización desde una posición bastante radicalizada, como en las Marchas Federales organizadas durante los noventa por los sectores piqueteros, en ese entonces no institucionalizados.

En este sentido, y desde un punto de vista cultural y teológico, el obispado de Humahuaca expresa una postura que propende hacia una sincresis, que de alguna manera integre la experiencia histórica y las prácticas culturales locales bajo en manto de una Iglesia, cercana a la Teología de la liberación. De hecho, algunos de los sacerdotes, sobre todo con base en Abra Pampa, son gestores activos de los movimientos indianistas, y tratan de asimilar su fe cristiana con la "religiosidad" y el "saber ancestral" andino.

Por el contrario, el Obispado de Jujuy, sólo acompaña este proceso desde una lógica más institucional, dejando de lado la cuestión cultural, y haciendo más hincapié en lo social-asistencial, muy asociado a la cuestión educativa, sobre todo a nivel profesional. En Jujuy, ademas de un instituto terciario, el Populorum Progresio, funcionan sedes de las Universidades Católicas de Salta y Santiago del Estero, que constituyen su base profesional.

Las ONGs de apoyo tienen una larga tradición en el NOA y especialmente en la Puna de Jujuy, desde algunas experiencias relacionadas con el desarrollo tempranamente en la década del 60

bajo la cobertura del Plan Andino, que redundó en el traslado a la Provincia de un número importante de técnicos “del sur”, muchos de los cuales se quedaron dando lugar a la existencia de una masa de profesionales orientados hacia las políticas sociales y de desarrollo que primero reciclaron en organismos estatales, nacionales y provinciales (INTA, Recursos naturales renovables, Desarrollo social), a través de los cuales fueron adquiriendo experiencia en la gestión de recursos primero provenientes de ONGs externas, como la IAF (Inter American Fundation) o GTZ (Agencia de cooperación alemana), y luego fueron creando sus propias organizaciones con recursos tanto internacionales como estatales.

En la medida que la lógica del desarrollo fue variando desde perspectivas más relacionadas con el “crecimiento económico y el aporte tecnológico” hacia prácticas mas participativas y de capacitación, estas organizaciones lograron en alguna medida formar un conjunto relativamente significativo de lideres y promotores comunitarios entre jóvenes puneños que adquirieron conocimientos prácticos en la gestión y en la negociación política y social.

En los noventa, este proceso derivó en la formación de organizaciones no gubernamentales locales que concentraban distintos aspectos, desde los económicos formando asociaciones de tejedoras, productores ganaderos, cooperativas de comercialización, como PUHNA (Por un hombre nuevo americano) o CAUQUEVA o la Asociación de productores ganaderos de la Puna; sociales, controlando comedores comunitarios, programas socio sanitarios, e incluso gestionando la formación de las Escuelas de Alternancia; y finalmente, apropiándose del movimiento en pro de la recuperacion de las tierras, bajo el “resurgimiento” del indianismo y en los últimos años de algunos de los programas asistenciales gubernamentales.

En cierta forma, en este proceso hubo intentos de articulación entre las ONGs de apoyo y lo que se llaman Organizaciones de Base y las

ONGs locales, como la Red Puna[50]. Sin embargo, las diferencias en las perspectivas ideológicas e intereses, y la competencia por recursos escasos produjo que para el 2003, la red quedara vaciada de ONGs de apoyo externas y fuera reapropiada por las organizaciones territoriales de base, de 70 comunidades que nuclean a 1200 familias (Ros, 2005), con una compleja organización transversal y fuerte ejercicio de la negociación. En tanto, las ONGs externas quedaron más ligadas a los programas de desarrollo "sustentable", con fuerte tono ambientalista, promovidos por el Estado, ligado al capital social de los técnicos y sus vinculaciones con las áreas del gobierno nacional.

Esta nueva dirigencia indígena de jóvenes surgida desde el proceso de "ajuste estructural" de las políticas de concentración económica que trajo como consecuencia demográfica ocupacional los altos índices de desocupación, las restricciones en la migración, la retención de jóvenes en los espacios locales y el retorno de migrantes (Belli y Slavutsky, 2001) se articuló, muchas veces en forma conflictiva, con la dirigencia indígena, más tradicional y "doctrinaria" surgida fundamentalmente a fines de los sesenta y principios de los setenta desde el proceso de la revalorización de las "raíces" americanas de lo "nacional" y que tuvieron como resultado la formación de las primeras organizaciones indígenas como el AIRA (Asociación Indígena de la Republica Argentina), con el apoyo de muy pocos antropólogos en ese

[50] En el contexto territorial, entre finales de la década de 1980 y mediados de los 90, al trabajo de promoción social que venia realizando la Organización Claretiana de Desarrollo –OCLADE-, se sumaron las acciones de nuevas instituciones: tres ONGs cuyos miembros son originarios de otras regiones (Centro Andino de Desarrollo Investigación y Formación –CADIF-, el Instituto de Capacitación de Organizaciones Sociales –ICOS- y la Asociación para la Promoción Integral –API); tres organizaciones de promoción social originarias del Territorio (Coop. Punha, Asociación Warmis Sayasunjo y Centro de desarrollo Aborigen –CEDEA); los programas de promoción social del Estado nacional –Programa social Agropecuaria, Unidad de minifundio, etc.- y la Agencia de la Cooperación técnica Alemana. Estas organizaciones se concentraron en dar una respuesta a la crítica situación económica de las familias del territorio. En la mayoría de los casos, su estrategia de acción fue la promoción de la producción agropecuaria y artesanal con vistas a su comercialización y al fortalecimiento del consumo familiar. (Ros, 2005: 323).

momento, cuyo representante más conocido es Eulogio Frites y en Jujuy, Lino Arjona.

En general, estos dirigentes pertenecen a familias de origen indígena que habían logrado mejores posiciones sociales y económicas, tal que pudieron sostener los estudios de sus hijos en San Salvador de Jujuy y luego, carreras universitarias, que se acercan a sus orígenes identitarios tanto por el conocimiento vivencial de las tradiciones transmitidas por sus abuelos y padres, como por la discriminación de que son objeto por parte de sus “pares de clase”.

Posiblemente, el esfuerzo más importante de plasmar la afirmación identitaria indígena en un resultado organizativo y político en Jujuy, fue el COAJ (Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy), creado y dirigido hasta fines de los noventa por Nimia Apaza, cuando fuera desplazada por dirigentes jóvenes en medio de disputas políticas y económicas internas, y que como vimos antes, asumió la representatividad de los pueblos indígenas en la polémica en torno al Programa de regularización de tierras.

Junto a estos dirigentes más antiguos, hay otros extraterritoriales o urbanos, que se acercan a la cuestión indígena a mediados de los ochenta, movilizados en los centros urbanos con relación a las discusiones en torno al Quinto Centenario. Algunos de ellos tienen sus primeras experiencias en Buenos Aires, y otros surgen en Jujuy, también ligados a proyectos políticos y de disputa por los recursos internacionales que iban a estar destinados a los pueblos indígenas. Este tipo de dirigentes se multiplica con la creación del INAI, la movilización en torno a la reforma constitucional de 1994 y las posibilidades de fortalecimiento proveniente de la consolidación de organizaciones indígenas internacionales como la Asamblea del Pueblo Guarani (APG) o el Consejo de pueblo kuyana-aymara, en países vecinos como Bolivia y Paraguay.

Al mismo tiempo, la reubicación de la "cuestión" indígena en la "agenda" del Estado implica la formación de instituciones y programas gubernamentales e internacionales específicas, lo cual fortalece la relación con las esferas políticas (la cuestión electoral referida a quien votan los pueblos indígenas) que terminan por constituir un campo de lo indígena en el sentido de Bourdieu, con autonomía relativa, recursos económicos, órganos de legitimación, agentes con proyectos y posiciones diferenciadas y en conflicto (entre los cuales estamos los antropólogos y las instituciones de referencia como las universidades) y estructuralmente relacionado con la sociedad.

Finalmente, como "objeto" de deseo que cada vez adquiere mayor visibilidad y vida, un verdadero Frankestein, aparece la creación socio identitaria, cuya genealogía todavía no ha sido develada, pero que en Argentina, había sido sepultada y revivida, desde distintos proyectos político-intelectuales varias veces en los últimos cincuenta años: las comunidades[51].

[51] Para el caso de las "comunidades" indígenas de la puna existe una polémica durante la década del ochenta desde un trabajo inicial de Isla (Proyecto ECIRA) en el cual se comparan las comunidades indígenas aymara en Bolivia y las de la puna argentina, concluyendo en el alto grado de "desestructuración" de la ultimas provocado por la fuerte presencia del Estado y la integración de los puneños en los procesos de trabajo capitalistas de los ingenios azucareros. Esta cuestión fue retomada después por Rutledge, y los trabajos de los historiadores jujeños, orientados a investigar la formación de un "mercado" laboral (Lagos, Teruel, Conti). En esta polémica, quedó marginalizada la posición de Merlino y Rabey que sostenía la existencia de un "paralelismo", sobre todo en las prácticas culturales, que remitía de alguna manera a la persistencia cultural andina y el funcionamiento de la reciprocidad y complementariedad, identificadas por las tesis de Murra para los Andes sur peruanos. Con posterioridad, Abduca identifica para Yavi una coexistencia en la reproducción domestica entre prácticas comunitarias no enunciativas y familiares no comunitarias. En estas discusiones antropológicas, no se consideraron las formas prácticas de construcción del colectivo de identificación, comunidad, llevado adelante en forma más eficaz por los organismos del estado orientados justamente al "desarrollo de la comunidad", producido por las teorías desarrollistas (Ander Egg) y ejecutado por un "ejercito" más disciplinado y disciplinador de asistentes sociales, maestros, gendarmes, agentes sanitarios, etc., que requerían para ejercer sus funciones identificar su "objeto", caracterizarlo. En definitiva, inventarlo como significante, nombrarlo, sin entrar en la polémica "teórica" de si se trataba o no de una continuidad de las "comunidades indígenas" o los ayllus. Desde los sesenta, las comunidades existieron desde las políticas del desarrollo, a pesar de la duda antropológica, de allí tomaron su nombre, y en los

En la actualidad, incentivadas por el Programa de entrega de Tierras existen más de doscientas “comunidades” reconocidas o en proceso de reconocimiento para la entrega de la personería jurídica con el procedimiento de la ley 23302. La mayoría tienen entidad real, y son los pequeños conglomerados rurales o familias rurales dispersas vecinas que pueblan la Puna y las zonas altas de la Quebrada de Humahuaca; otras, son barrios periféricos de las ciudades de la Puna, la Quebrada o el Ramal, que se constituyen como colectivo bajo la denominación de comunidad indígena en reemplazo de las formas de denominación anteriores de “Centro vecinal”, a veces por las conveniencias que el asistencialismo focalizado tiene respecto de los pueblos indígenas, otras por convicción ideológica, en la mayoría los dos factores se combinan en distintas proporciones.

En general, aunque comienzan a aparecer formas de especificación étnica, se identifican y son identificados como Kollas en la quebrada y puna, y como guaraníes, en el ramal.

Son el producto social e histórico complejo de los movimientos demográficos producidos desde antes de la colonia e impactados fuertemente por las políticas de formación de los “pueblos de indios”, la evangelización, la “liberalización” de las relaciones sociales desde la Asamblea del Ano XIII que derivó en la supresión legal de las “comunidades” y la aplicación de la política de tierras, enfiteusis y venta, el control de la mano de obra, primero para las haciendas locales y luego, para “contribuir” al desarrollo del capitalismo azucarero, el aporte migratorio boliviano, la formación de los enclaves mineros, la promulgación del estatuto del peón, los programas de desarrollo, la “campesinizacion”, la clientelización política, etc.

En definitiva, la aplicación de un conjunto de dispositivos de control y movilización social, “mestización” biológica e “hibridación” cultural

---

últimos años se asumieron como actor etnopolitico.

que tendieron a la negación de los “kollas” como sujetos históricos, como colectivo social y cultural.

Desde la política, identificados como objeto a “civilizar”, resabio colonial que quedó a medio camino entre los indios rústicos, capaces de sobrevivir en un territorio hostil, sólo por las propiedades comunes entre su condición “rustica” y la naturaleza inhóspita que habitaban, y campesinos o pastores tradicionales.

Desde la economía, como los brazos, braceros, sin mente, necesarios para los trabajos menos especializados.

Desde la “ciencia”, dentro del campo del folklore[52], como supervivencia (Cortazar, Lafón), ni totalmente indios, ni totalmente ciudadanos, con una cultura incompleta donde se entremezclan los “rasgos” prehispánicos con los hispano coloniales, “cultura de conquista cristalizada”, como “poseídos” por un conjunto de creencias que son un obstáculo para la “integración” total, resultado sincrético o aculturado.

El producto de estos dispositivos fue la estigmatización, con un fuerte contenido racialista, que al mismo tiempo, que los identificaba como existentes, por el proceso de diferenciación cultural y nacional (los kollas son bolivianos), les negaba toda capacidad de agencia desde la construcción de la historia.

Excepto la resistencia de Viltipoco, perteneciente a los tiempos en que “los indios eran verdaderos indios”, pero que “ya no existen”, como diría Camus[53], “felizmente”, las otras acciones de resistencia visible

---

[52] Es curioso que la antropología de Buenos Aires dividió el campo de estudios acorde a las relaciones de poder al interior del “campo” intelectual antropológico entre etnógrafos (Bórmida y sus seguidores) y los folkloristas (Cortazar). Los primeros dominaron en la creación de los indios puros del chaco, los segundos, sobre los pueblos aculturados del noroeste. Ambos, desde una perspectiva culturalista, negaron su participación como mano de obra en los procesos de desarrollo capitalista y su situación de pueblos sometidos a la dominación. Ver Belli, Trinchero (2000).

[53] Albert Camus termina así su monologo La caída, donde el protagonista que ve suicidarse a una persona en el río Sena, sin hacer nada, imagina que haría si tuviera una “segunda oportunidad”, pero sabe que eso no es posible, “felizmente”.

como la insurrección en la Puna de fines del siglo XIX y el Malón de la Paz, fueron interpretadas como eventos en los cuales los indígenas fueron “utilizados” dentro de conflictos al interior de la sociedad criolla, la única existente.

Si bien se reconoce en algunos casos la legitimidad de la movilización o revuelta indígena, hasta hace muy poco tiempo no se discutió siquiera, su capacidad de agencia social y política.

En este sentido, nos proponemos mostrar como la movilización actual de los pueblos “kollas”, es resultado no sólo de una contingencia histórica favorable, que desde los dispositivos de dominación les otorga un lugar de “actor protagónico” pero con un libreto preestablecido, sino que recupera la continuidad de practicas resistentes y de lucha, que hace posible su constitución, desde una identificación positiva, en demanda de la territorialidad.

Es la historia, vista desde la perspectiva genealógica (Foucault) la que permite mostrar la no unicidad de los relatos institucionalizados y oficializados.

El momento constitutivo de una identidad kolla en lucha

Tanto en los documentos colectivos (notas de protesta, denuncias o peticiones) actuales como en los que se vienen produciendo desde fines del siglo XIX los pueblos indígenas de la puna referencian en forma directa o implícita a la rebelión que tuvo su final trágico en la batalla de Quera el 4 de enero de 1875.

Esta rebelión o insurrección popular que llegó incluso a la ocupación territorial, la emisión de proclamas y una conducción centralizada, fue documentada y estudiada por varios autores (Rutledge 1977 y1987, Madrazo 1982, Bernal 1984, Paz 1991 y 1992, Cardozo 2000).

Sin embargo, tal como señala Paz (1991) la versión oficializada tiende a mostrar que “por sobre la protesta campesina se imponía la política local”.

Este tipo de consideraciones vienen a negar la capacidad para la acción política de los indígenas, su imposibilidad de constituirse como colectivo social excepto como actores condenados a reproducir su propia “idiosincrasia”, ligada “naturalmente” a la tradicionalidad, y mostrarlos acorde a las imágenes estereotipadas y externalistas difundidas por los viajeros/investigadores de fines del siglo XIX y comienzos del XX: “huraños, reservados, falsos, perezosos, tímidos, sometidos al que manda” (Boman, 1908, 1992: 469). Muy pocos textos refieren a los procesos de resistencia y al reconocimiento de los indígenas y campesinos como protagonistas principales: sus apariciones se producen dentro de los montajes hegemónicos, sus acciones se muestran como discontinuas, y como experiencias en si, no recuperadas como praxis histórica por sus protagonistas.

En este sentido, no es casual que la historiográfica y antropología oficiales, no se hayan ocupado de indagar sobre las movilizaciones de protesta en la puna hasta la década de 1980, cuando comienzan a cambiar en nuestro país las teorías hegemónicas en ciencias sociales y a tener cierta relevancia las investigaciones de historia regional y micro históricas (Paz, 2004).

Reproducen los argumentos del Gobernador “golpista” de Jujuy, José Maria Álvarez Prado y del enviado de la Provincia de Salta, Segundo Linares, quienes insisten en afirmar que los rebeldes puneños “vivaban a Mitre”, y que se trataba de la “ultima montonera”. Hacen hincapié en la figura de Laureano Saravia, comerciante criollo de Santa Catalina, que es uno de los líderes de la sublevación, y minimizan el protagonismo de Anastasio Inca, Federico Zurita, Benjamín Gonza, José Maria Maidana, etc. que fueron los indígenas

artífices de la organización previa y comandaron en el campo la tropas puneñas, y tomados prisioneros fueron fusilados.

A excepcion de Cardozo (2000), ingeniero hidráulico de origen puneño y familiar a alguno de los “héroes” locales, los historiadores, con mayor o menor sofisticación en la interpretación, sólo recabaron la información oficial de los archivos. Por el contrario, Cardozo en base a testimonios orales construye “una versión puneña de la batalla de Quera y los días posteriores, donde puntualiza algunos eventos que denomina genocidio, que incluyen fusilamientos sumarios y exhibición pública de los cadáveres de los lideres fusilados en las plazas de Santa Catalina, Rinconada y Yavi, así como testimonios sobre los trabajos forzados a los que fueron sometidos los prisioneros en las haciendas de los terratenientes quebradeños.

Por el contrario, tanto en otras zonas del “Tercer Mundo” como en los Andes, existe una profusión de estudios sobre el protagonismo indígena y campesino en las situaciones de crisis, conflicto y revolución, muchas veces impulsadas o desencadenadas por rebeliones rurales fundadas en largos procesos de resistencia.

En este sentido, coincidimos con las afirmaciones de Stern con relación a que los indígenas campesinos son actores sociales y políticos, mucho más que meros “reactores parroquiales” frente a fuerzas externas que perturban un determinado orden de la dominación: tienen objetivos, intereses y una concepción de cómo debieran organizarse sus vidas y su mundo. Aquello que en términos de las organizaciones indianistas actuales se denomina “cosmovisión propia”[54].

La memoria actual de los puneños reconoce la existencia de una tradición de resistencia representada por el ideal comunitario y el

[54] No queremos afirmar que esta cosmovisión propia es un constructo puro proveniente de los tiempos prehispánicos, sino por el contrario, se trata de una forma de comprensión del mundo donde los ideales culturales están fundidos con la experiencia social y de clase.

reconocimiento de la territorialidad y formas de organización social y política propias a lo largo del tiempo.

Esta memoria se actualiza de movilizaciones y se testimonia en las sucesivas presentaciones legales de petición por el respeto de los derechos “consagrados” y conforma una “doctrina” básica desde donde los puneños, en general, piensan sus relaciones con los “foráneos” que intentan apropiarse de su territorio.

Estos documentos, en forma de notas o escritos, seguramente redactados por algún funcionario de confianza (Paz, 1991), surgen de un estado deliberativo, en el cual las comunidades concensuaban las acciones a seguir y las líneas argumentativas de las demandas.

Muestran un alto grado de comunicación y planificación de la acción, que a veces tiene carácter publico (como la extensa nota dirigida al gobernador de la Provincia en 1882, transcripta por Cardozo, 2000, y analizada por Belli, 2005) y otras, mantiene su carácter oculto, resistente, ante la mirada de los dominadores, pero que crean y recrean un discurso común, referenciado a determinados eventos, situaciones históricas, pactos morales, que fijan un “cuerpo” de derechos y un marco interpretativo sobre las relaciones sociales, que recuperan la memoria y constituyen los fundamentos identitarios.

Parten de la afirmación de la necesidad de la posesión de la tierra en comunidad o en familias extensas como el espacio vital que es garantía de “tranquilidad”. Termino polisémico que se refiere tanto a bajar los niveles de incertidumbre sobre la reproducción económica, como a las posibilidades de poder desarrollar su forma de vida “originaria”, pero también es una advertencia sobre el conflicto.

…para nosotros no hai vienestar, ni la libertad, ni la sociedad, en la suerte de ser colonos, todos es estar intranquilos.

Los detentadores titulados patrones, dueños abusivos de la tierra, nos tratan mal, a pesar que nosotros somos pobladores y moradores desde nuestros antepasados de un tiempo inmemorial, como verdaderos

originarios poseemos la tierra. En la época vivimos desheredados de nuestras tierras e intranquilos, no tenemos seguridad ni garantías, para ocuparnos en la vida progresista y civilización: estamos como la basura sobre la tierra para que el viento la lleve votar por todas partes a perderlo". (Expediente A-1882 del 24 de agosto de 1882, dirigido por pobladores de la Puna, la Quebrada de Humahuaca y Valle Grande al Sr. Gobernador de la Provincia de Jujuy)

La legitimidad de los derechos es fundamentada a través de argumentos de orden ético, legal e histórico.

"tenemos derechos sobre las tierras que poseemos y moramos como verdaderos originarios desde nuestros antepasados de un tiempo inmemorial: aun no solo nos hace creer que nos da derecho directo, sino también como linaje de Adán padre del género humano a quien Dios creo para que gozara de todas las riquezas que había criado; y ese goce nos viene trasfiriendo de generación en generación heredándonos como a sus descendientes…" (ibidem)

"…también encargaron y mandaron los Reyes (españoles) a los mismos (los virreyes) repetidas veces dejen nuestras tierras para nuestro aprovechamiento, y tengamos todo el alivio y descanso posible para el sustento de nuestras casas y familias, esas tierras fueron confirmadas y consagradas; conocemos por las Leyes de recopilación de Indias que regían en estos reinos, estas leyes nos animan reivindicar y esclarecer esas nuestras tierras que poseavan nuestros antepasados con el Dominios directo pagando los tributos establecidos por las mismas Leyes" (ibidem).

"…La declaración de la Independencia fue hecha, reunidos en Congreso General, la que nos garantiza mas a todos los avitantes en el suelo argentino que hayamos nacido; por la Patria y la Libertad fue la Guerra sostenida (ibidem)".

Si bien Cardozo (2000) da a entender que este documento fue redactado por José Maria Maidana, dirigente de Yoscaba quien lo

firma en primer termino, representa la reelaboración colectiva de la estrategia de demanda de la tierra luego de la “pacificación” que implicó la batalla de Quera.

Una resistencia adaptativa que reconoce las relaciones de poder desfavorables y que predomina durante los periodos considerados por la historia oficial como de calma.

Como sostiene Stern (1987): “La legitimidad de las rebeliones, desde la perspectiva campesina, no hay que buscarla sólo en las condiciones inmediatas de transformación, sino en una causalidad histórica de largo tiempo que recoge las aspiraciones y la comprensión de sus propios derechos y obligaciones respecto a las formas de dominación de centurias”.

Así, desde el final del periodo colonial, el reemplazo automático realizado por los terratenientes de los derechos de encomienda por el derecho de propiedad, estaba cuestionado por los indígenas puneños provocando situaciones de tensión, que se agudizaban por el empeño recaudador del Estado provincial, la violencia de los capataces y mayordomos, la contradicción entre los discursos libertarios de los gobiernos durante la guerra de Independencia y la práctica opresiva de los “dueños” de la tierra, en su mayoria absentistas, a lo cual hay que agregar la voluntad indígena de mantener el modelo de negociación colonial entre la comunidad y los funcionarios de la Corona, que habían sido sustituidos por los representantes del poder provincial, entrelazados con los “propietarios” (Paz, 2004).

De esta manera, a lo largo del siglo XIX los pueblos indígenas deben racionalizar los cambios históricos planteados por el tránsito de la colonia a la independencia, identificando a los nuevos actores del poder y sus intereses, para definir “políticas” de acción en torno a su objetivo histórico de recuperacion de las tierras.

En este sentido, es necesario destacar la existencia de fuertes redes intercomunitarias, basados en las ferias de trueque y circuitos

caravaneros como mecanismos de comunicación que permiten la acción colectiva, y dan cuenta de la existencia de procesos de reflexión colectivos, que constituyen a los pueblos puneños como un colectivo de identificación y acción.

Según Madrazo, la función de las haciendas puneños como proveedoras de animales de carga y de matanza para el mercado potosino, se interrumpe con las guerras de la independencia quedando como principal fuente de ingresos para sus "propietarios" el cobro de arriendo a los indígenas.

Por otra parte, la legitimidad de esa propiedad era dudosa desde la revolución de mayo, tanto por los aspectos legales sancionados por la Junta Provisional de Gobierno en 1811 y ratificados por la Asamblea del Año XIII, como por algunas leyes provinciales de Salta y Jujuy, que ratificaban la voluntad de entrega de tierras a los indígenas, al mismo tiempo que iban socavando la forma organizativa de comunidad[55], o la de 1835, que prohibía "toda venta y enajenación de sitios y terrenos pertenecientes a las comunidades indígenas de los Departamentos de comprehensión de esta Provincia".

Sin embargo, la disposición que los gobiernos provinciales hicieron de la tierra favoreció en algunos casos la emergencia de un nuevo sector terrateniente, como la familia Álvarez Prado en la Quebrada de Humahuaca, y en otros, la consolidación de una burocracia administrativa y de control judicial-policial, que se enriqueció a través del cobro de los tributos y/o los arriendos y pastajes a los indígenas, como en el caso de la Puna.

Estos funcionarios fueron la cara visible de la sobrecarga a los pueblos indígenas, cuyo esfuerzo en buena medida financiaba al

[55] La ley del 23 de diciembre de 1825 sancionada por la Legislatura de Salta para Jujuy decía en su artículo 3: Las tierras llamadas de Comunidad se repartirán, conforme a ordenanza, entre todos los indios que no gocen de alguna otra suerte de tierras, quedando dueños de ellas, como lo declara el articulo 2 y vendiéndose las sobrantes según el articulo 1.

Estado Provincial a través de la imposición de nuevos impuestos y el control del comercio.

Madrazo (1982) hace un estudio detallado de las modificaciones que se implementaron a mediados del siglo XIX (impuesto a la sal, control aduanero en Yavi, impuesto inmobiliario, y aumento de los arriendos) que suscitaron rebeliones armadas de indígenas.

“los años que siguieron a 1853, estuvieron signados en la frontera norte por un creciente descontento y explosiones de rebeldía. Como se desprende de algunas notas oficiales y de un sumario judicial de 1858, en el que declararon testigos y actores de Cochinoca, a fines de 1857 hubo un verdadero motín contra las receptorias. El episodio principal ocurrió el 15 de diciembre de ese año en Yavi, donde 30 indígenas asaltaron y saquearon a aduana para castigar al receptor, porque este les había cerrado las puertas de sus casas y decomisado el maíz que habían traído de Tarija. También intentaron represalias contra el Juez de Yavi, quien cobraba cruelmente el impuesto a la extracción de sal. Quince días más tarde, 200 indígenas armados se organizaban para tomar otra receptoria” (Madrazo, 1982: 153).

Tanto este autor como Paz (1991) citan un conjunto de testimonios recuperados del Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy, en los cuales se da cuenta de los métodos violentos y abusivos de los terratenientes y funcionarios estatales para el cobro de las distintas obligaciones “legales” impuestas, así como también de los metodos de protesta, resistencia y rebelión de los indígenas.

Las protestas consisten fundamentalmente en notas elevadas al Gobernador, en su calidad de “Padre de Pobres y Huérfanos” a quien se le reconoce “bondad y rectitud”, y autoridad para enmendar situaciones puntuales de injusticia o acciones de algún funcionario, sin cuestionar el orden del poder (Paz, 1991).

La resistencia, se relaciona fundamentalmente con formas de morosidad en el pago de arriendos e impuestos, ocultamiento del

ganado, hasta motines dirigidos contra algún funcionarios en particular.

Las rebeliones involucran una movilización de mayor envergadura, que para Paz (1991) se restringe a los acontecimientos de Yavi de la década de 1870.

Sin embargo, todas estas formas de demanda involucran organización, reconocimiento de un bloque antagónico y sus fisuras, estrategias y tácticas de acción. Implican también un autorreconocimiento como colectivo social, con una gradación de intereses a ser logrados, acorde a la relación de fuerzas, y en última instancia a la capacidad de soportar las situaciones de injusticia y explotación.

Entre la nada y el adiós: la invisibilidad de la protesta en la historia oficial

Excepto la cronología aportada por Leopoldo Aban (1999), las citas de Cardozo (2000) o alguna referencia a los intentos de legislación sobre las tierras de la puna durante los gobiernos de Yrigoyen, la historia oficial no registra mayores movimientos de protesta o reclamos en la puna.

Sin embargo, como plantea Stern (1987), la legitimidad de las rebeliones, desde la perspectiva campesina, no hay que buscarla sólo en las condiciones inmediatas de transformación, sino en una causalidad histórica de largo tiempo que recoge las aspiraciones y la comprensión de sus propios derechos y obligaciones respecto a las formas de dominación de centurias.

El tiempo necesario para contemplar en la explicación de las rebeliones por lo menos incluye aquel que los rebeldes consideran relevante en su propia memoria histórica.

Las formas de conciencia forjadas durante los momentos de adaptación resistente y rebelión que exceden el ideal de subsistencia,

autonomía y control territorial local, para articularse con proyectos que incluyen a otros sectores de la sociedad, en un nuevo proyecto de ordenamiento social.

En efecto, en nuestras investigaciones sobre la memoria del Malón de la Paz nuestros compañeros encontraron algunos indicios de estas formas de reproducción de la conciencia historica en “tiempos de paz”.

No se trata sólo de la reflexión sobre la vida cotidiana y las distintas alternativas de vida en contraste con los “ideales” de una “buena vida” en los términos de la “cultura andina”: autosuficiencia, familia extensa, ciclos rituales y de intercambio, posesión de tierra y ganado.

Consiste también, en mantener los testimonios materiales –documentos- que dan cuentan de los hitos, momentos cruciales, que sintetizan la lucha a través de los diferentes métodos, y que referencian la memoria.

Así, en una casa de adobe y paja de la puna, un día uno de los sobrevivientes que había participado del malón nos mostró, como un tesoro escondido, un libro, cuidadosamente conservado denominado Cuestiones de derecho colonial y garantías constitucionales del Dr. J. Nicolás Reyes, subtitulado Ante el Exmo. Presidente Constitucional de la Nación los pobladores de la puna norte de la Republica argentina, y fechado en 1918.

El “Proemio” de Reyes acompaña una nota de Florencio Colqui, Hilarión Jerez y Miguel Sajama que representan a un largo listado de pobladores de todos los pueblos de la Puna donde se relatan los antecedentes legales que afirman sus derechos sobre las tierras que ocupan, y las luchas y represiones que acontecieron desde la llegada de los españoles a la región.

El texto no solo hace referencia pormenorizada a “la gran matanza de naturales de la puna” de 1875, sino que también al juicio contra el Marques de Yavi, y a la nota colectiva de 1882, y relatan

detalladamente las desventuras de “los que han desaparecido ultimados a balazos, y que han sido escondidos o sepultados entre las rocas por codicia de sus bienes, o víctimas de persecuciones injustificadas por el mero hecho de haber peticionado por sus derechos, los que una vez desaparecidos víctimas de estos cobardes asesinatos, que dejan huérfanos y viudas en pos de si, no son buscados ni por edictos, y de los que aparecen un tiempo después los huesos y las ropas que evidencian los medios arteros que les dieron fin, sin que haya un sólo funcionario que se tome el trabajo de usar siquiera pro-forma la ley”… Los mismos métodos que el proceso militar, setenta años antes.

También el texto muestra, unos cincuenta años antes que los estudios sociales, la vinculación entre la no solución del “problema de la tierra” en la Puna con los ingenios azucareros y los enganches por vía de las deudas en los almacenes.

La conservación de este texto, como también nos sucedió con el libro de Avelino Bazan, dirigente minero “desaparecido” en 1976, o con las fotografías o recortes de diarios de distintos eventos, da cuenta de importancia que reviste para la construcción de la propia historia, la preservación de los documentos desde donde es posible recuperar una identidad resistente, afirmativa de la “autoctonía”, no por el sólo hecho de haber estado allí desde tiempos prehispánicos, sino por haber luchado en su defensa.

La caravana de la victoria

La voluntad de defensa de lo que “nosotros hemos poseído desde tiempo inmemorial ... Con titulo de la comunidad, y después de la independencia ... Como los señores gobernadores no han sabido velar ni vigilar por las propiedades de la provincia es que los

detentadores indebidamente, figuran como dueños de dichas tierras sin títulos de propiedad." (Nota de Manuel Collaguaba y Lorenzo Calizaya del 4 de septiembre de 1873. Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy)

"... Haremos respetar lo que es de nosotros por todos los medios conciliatorios y legales y en último caso recurriremos a un extremo, el de nuestras propias fuerzas." (Nota publicada en el periódico el centinela del 1 de noviembre de 1873 por Gabriel Garay)

Nos interesa analizar aquí la representación producida sobre la marcha denominada por los medios de comunicación Malón de la paz, por diversos textos (históricos, indigenistas, periodísticos) para contrastarla con la perspectiva de los propios actores que participaron o algunos parientes y amigos que recogieron las vivencias de los indígenas collas que caminaron hasta Buenos Aires[56]. Resulta ilustrativo, que excepto una entrevista publicada en la Revista Norte Andino, que dirigía Alejandro Isla, y algunas notas que circulan en Internet bajo el auspicio de Eulogio Frites, no existen estudios de historia oral que consideren relevante el punto de vista de los actores puneños en la gestación de la marcha y en las negociaciones políticas que tendrán como resultado las expropiaciones de las haciendas puneños en 1949[57].

[56] Los materiales que utilizó fueron producidos en el marco del Programa Memorias de la Opresión, que dirijo, del Instituto Interdisciplinario Tilcara. Este programa tiene la particularidad de ser un esfuerzo conjunto de los investigadores del área social del Instituto y el personal no docente, y tiene como meta la recuperación de la memoria activa de los procesos de explotación y opresión, y las luchas populares de resistencia.

[57] Cabe señalar que recientemente se publicaron dos trabajos sobre el Malón de la Paz: Kindgard, A. y Sala, A.

En este sentido, esta discusión remite a la elucidación de los procesos de constitución identitaria generados a través de la resistencia y las luchas, que involucran tiempos largos de gestación y la consolidación de un conjunto de afirmaciones que permiten la ubicación de un "nosotros", que se juegan en el campo de las relaciones sociales y políticas

Se contraponen a las imágenes puramente negativas de la constitución de las identidades, donde los pueblos, en este caso los indígenas collas, o bien están poseídos por unas cualidades esenciales que les impide tener una conciencia reflexiva elaborada colectivamente y proyectar cursos de acción, o bien, cumplen el papel de "actor idiota" dentro de las lógicas puramente hegemónicas, y por lo tanto, hagan lo que hagan contribuyen a la reproducción de la dominación.

En el caso del Malón esta construcción se fundamenta en:

1- Considerar a la marcha como un hecho en si, y no inscripto en un proceso social de lucha continuo y más amplio.

El 12 de agosto de 1945 los pobladores de Cara Cara en una carta dirigida a Perón decían:

"Desde tiempo inmemorial y de padres a hijos hemos poblado y trabajado estas tierras que por ley de 1835, pertenecían a las comunidades de aborígenes.

Los llamados propietarios nunca han trabajado estas tierras y muchas veces ni de vista los hemos conocido, su única misión consiste en aumentar los arrendamientos de año en año y someternos a la esclavitud, llevándonos todos los años contra nuestra voluntad a servir los poderosos intereses de capitalismo azucarero.

Cuando nos negamos a servir en los ingenios se nos desaloja sin ningún miramiento y nunca se paga el importe de nuestras viviendas y mejoras introducidas en los latifundios".

En el mismo tenor, los pobladores de Orosmayo sostenían:

“Después de los hechos sangrientos de Cochinoca y Quera por todos los medios pacíficos hemos procurado recobrar nuestras tierras y libertad sin haberlo podido conseguir. Nuestros antepasados, al igual que todos los argentinos, han derramado su sangre por la independencia de la patria y sin embargo, la constitución nacional, no rige para nosotros’.

Notas similares registramos en Quichagua, Muñayoc, Casa Colorada, El Aguilar, Agua Caliente, Quera, etc. que preanuncian un nuevo proceso de movilización colectiva frente a las nuevas relaciones de fuerza que se encarnaban en la figura de Perón.

El reclamo por la devolución de las tierras, que ha quedado en la historia oficial como el eje en torno al cual se organizo la caravana, aparece en el discurso y en las prácticas de los indígenas collas como parte de la imposición de relaciones sociales de producción en torno al trabajo en los ingenios, cuestión que es mas relevante para el caso del “componente” santeño de la Caravana provenientes de Finca San Andrés y Finca Santiago, donde el control del Ingenio San Martín del Tabacal era cercano y directo.

2- Exhaltar la preponderancia en la organización y la realización de la caravana del Teniente Bertonasco y los otros “blancos”.

Según sostiene Sala (2005), “Daniel Dionisio, kolla, conoció allá por 1928 a un subteniente que hacia maniobras en Salta y Jujuy, su asiento era Tucumán; se trataba del entonces subteniente Mario Augusto Bertonasco, que con el correr de los años será conocido en el altiplano como ‘padrecito blanco’”(Sala, 2005:122). Luego sostiene que el compromiso de Bertonasco con la reivindicación de los pueblos indígenas sobre la tierra tuvo que ver con una promesa que le realizara a su madre.

En la misma dirección, Zapiola y Frites (Historias de las luchas de los pueblos indígenas argentinos. El malon de la paz- El pueblo kolla de pie. Internet: www.pueblosindigenas.net/malon.htm) afirman: “Un nombre resalta en esta lucha, el del teniente de ingenieros retirado Mario Augusto Bertonasco. Trabajó junto a los mapuches en el wallmapu por sus reclamos territoriales y posteriormente se traslado a Jujuy y Orán, Salta. Al ver la miseria de esos indígenas que el estado considera argentinos que lo son sólo a la hora de votar, comenzó a organizar entre los puneños y los vallistas, un malón que el denomino ‘El Malón de la Paz’”.

Por el contrario, de acuerdo con los testimonios recogidos por el equipo de investigación de Memorias de la Opresión, la figura de Bertonasco si bien es importante desde la logística necesaria para emprender la marcha, está rodeada de desconfianza, y se acopla a un estado de movilización preexistente. Cabe destacar que ya en 1945, había existido una petición de restitución de tierras por parte de los pobladores de la puna al Consejo Agrario Nacional, y un decreto de expropiación firmado por Farrel, que no llegó a concretarse.

“Yo creo que el Malón de la Paz ha siu la lucha por las tierras…se inician, en Miraflores con Cayo y Dionisio Zerpa, y un diputado, Dionicio… y empieza a hacer los trámites para que venga Bertonasco porque ya había estado en la expropiación con los mapuches. En ese tiempo estaba Perón, llega Bertonasco después de largo trámite llega y justo llega a Miraflores a la casa de nosotros y el abuelo tenía muy buena aceptación social ahí dentro de la comunidad de Miraflores y entonces empieza a reunir la gente, tarda varios días, por el desconocimiento de mucha gente por el gringo ¿no?, porque al verle al gringo, a Bertonasco bien botudo, comentaban: las botas hasta cerca las rodillas describen ellos. Era un militar retirado ¿no? entonces la misma actitud de los militares siempre ha sido, imponente, entonces te juro hasta ahora nuestra comunidad le

tenemos miedo. Sabemos y tenemos, por ahí el miedo, recelo… por el hecho de la tez blanca, la hablada diferente, de la parada, bien erguida. Entonces, bueno, siempre la gente desconfió de ese Bertonasco por eso tuvieron que actuar mucho los lugareños. Mucha gente que no pudo ir donó, prestó las mulas, los caballos, los ensillados… a Bertonasco le consiguieron el mejor caballo, comentaban ellos, el mejor caballo, la mejor montura y nunca más volvió ¿no?" (Sergio Zerpa, Abra Pampa)

"Malón fue una travesía… fue una necesidad. Caminando fuimos, se encontramo a pie, caminando… el asfalto es duro, ¡así de ampollas sabía tener!, hacía enjuagues con agua de salmuera tibia, con un bateón grande todos los días, salimos de acá y un mes de caminada hasta la Capital Federal. Ud. camina y camina y nunca llega, se hincharon los pies, como si fueran piedras. Seguíamos buscando la fogata que hacían los primeros… Los jujeños tenían un Teniente que se llamaba Bertonasco, que ya era retirado, ha venido a hacer un acuerdo, porque sabe que los patrones nos tenían mal a nosotros, maltratando, llevando al ingenio, y donde le hallaban parado, a puro rebenque le doblaban, esa no es manera, ni como animales trataban, nos llevaban al Ingenio San Martín, y de eso se vino el Teniente a tomar un parecer de los jujeños y nuestro, y entonces dice yo les voy a acompañar a la Capital a presentar al gobernante, no voy de ir caminando, pero Ustedes sí, nosotros no teníamos para pasaje, ¿ve?. Entonces, así fue… caminando a Humahuaca y después a la Capi a contar a los gobernantes lo mal que nos trataban y a reclamar las tierras. (Don Buenaventura Yurquina, Isla de Canias, Salta)

También, surge de las entrevistas que la influencia de Bertonasco aparece más en la Puna jujeña a través del Diputado Dionisio.

3- No considerar como relevante la movilización social y la redes políticas y sociales que tejen los dirigentes indígenas.

Muchos de los participantes del Malón eran dirigentes sindicales del gremio azucarero, y habían participado de los procesos de lucha y grandes huelgas previas que forman parte de la movilización social que llevará al triunfo del peronismo.

Esta militancia es la que posibilita la solidaridad de los sindicatos en Buenos Aires y la articulación de la Caravana con los movimientos en pro de la Reforma Agraria, que suscito una gran concentración popular en Pergamino, que en un telegrama enviado al Presidente de la republica decían: Agricultores zona norte de la provincia de Buenos Aires y pueblo de Pergamino, en manifestación publica de sesenta mil personas, confundidas con nuestros hermanos coyas en el día de la fecha pedimos se les entregue sus tierras de la Puna a estos argentinos netos. Y los agricultores de esta zona solicitamos la prorroga de los arriendos hasta el año 1950 y que se nos de estabilidad".

"El malón de la paz, eso era una caravana que hicieron los abuelos a Buenos Aires…

Iban en rescate de las tierras, en la lucha de las tierras y contra del ingenio por que cobraban agua, leña, los pastajes, por los animales, los rastrojos,… y hasta por los árboles frutales los contaban y nos cobraban, en ese tiempo.Ve, por demás!

Había acá un capataz del ingenio que andaba por todos lados y buscaba la gente pa'l ingenio a trabajar y les hacía trabajar ahí muy duro, no les pagaba y eso era a cuenta de los arriendos, les llevaban todo el tiempo de cosecha. Algunos se escapaban de vuelta al cerro de vuelta a ver su señora, sus hijos, y venían de vuelta a buscarlos, y ahí le metían unos azotes con rebenque, con palo… lo que hallaban y le llevaban de vuelta con polecía del ingenio, por que el ingenio manejaba la policía nomás. El Destacamento estaba en San Andrés y cada nada venían a cuerear a la gente y le llevaban a trabajar en lo que precisaban, como esclavos estaban. Si le encontraban machado le

arrestaban 10 días, quince días, le hacían cortar leña 30 o 50 cargas a la espalda, y lo hacían poner ahí, para ellos. Sabían llevarse mujeres cuando el hombre faltaba…

Les querían obligar a usar unas ropas para identificarlos y les iban a pagar solo con vales, por ese motivo se pusieron de acuerdo todos para pelear.

Así contaba mi Papá, contento de haber ido, y de paso de conocer: han ido por Jujuy, por acá por Humahuaca, se pusieron de acuerdo, cruzaron el abra de Zenta y se encontraron, siempre vamos para allá. Después han ido por Córdoba, han llegado a unas salinas ahí y les decían: estos no van a aguantar (decían por que hacía mucho frío) pero cruzaron de noche cuando calmó el viento. De aquí han ido varios, 40 más o menos con los de Jujuy, que también eran muy luchadores contra de los patrones. Aquí se reunían: era Eusebio Cusi, Mariano Quipildor, Gregorio Condorí, Rosalío Ramos, Bruno Cruz, Eliseo Cruz, y fueron los que eran amenazados a fuerza de azote, se juntaron de Santa Cruz, De Paraní era Vicente Canabiri, Francisco Mamaní, Joaquín Cruz, de San Andrés eran Sarapura, Eusimio Apaza, Valentín Zárate, Pila Tolava… todos los hombres que eran del peronismo, aquí sólo varones fueron.

Se reunieron cansados de los atropellos. A mi papá lo amenazaron con quemarle…solo por que el se volvió del ingenio, y fue una lucha muy grande, Robustiano Patrón Costas era el dueño del ingenio, entonces le han azotao a Papá, no le dejaban ver la familia…nada. Venían y ahí donde le dicen casa’i tabla, le agarraron preso a Orán, azotes y otra vez le volvieron al ingenio. No tenían vida: trabajo y azote, y trabajo. Mi papá en el 46 o más antes, se opuso a ir al ingenio, y aquí le querían echar subieron las amenazas, y entonces le dijeron que para el año se fuera a Jujuy o donde quiera pero él se ha quedado y ha luchado, han hecho reunión y se fueron juntos de caravana todos los antiguos, ya había sido la revolución del 4 de junio, se habían

embravecido contra del ingenio ¡cansados! A Jujuy había ido un Teniente Bertonasco que parte acompañó y parte no, en Buenos Aires papá decía que les abandonó, se desapareció, había prometido hacer dar las tierras y allá dis que se encontraron con Domingo Juan Perón y también prometió de entregar sus derechos que les corresponden. Y bueno se perdió todo

Ellos salieron de noche por el cerro y llevaban para hacer orquesta que decían antes (ahora dicen conjuntos), y bueno han llevado la corneta, la caja, la quena, (yo tengo foto de eso), sus avios y así se han ido. Y llegaron, estuvieron un mes y ahí les amenazaron, estaban aguardaos. Y aquí el ingenio ya puso policía aquí y les esperaba decían que para matarles a todos ellos, entonces ellos venían en el tren hasta Humahuaca y después llegaron por los cerros a lomo de mula hasta aquí otra vez, pocas mulas volvieron, contaba que algunos se quedaron, se tiraron del tren. Mi Tata los trajinaba a los de aquí, ¿cómo dis? los dirigía, pero no le hicieron caso, el les habló pa' volver, pero algunos no querían volver. Repetían: -nosotros queremos las tierras, nosotros queremos las tierras, entonces no le han hecho caso y Perón obligó a pillar persona por persona y meterla al tren. A papá también le han injuriao porque la gente estaba nerviosa, rebelde. Pero mi papá creía en Juan Perón que les iba a hacer dar, hechaba culpas a la gente de San Andrés, que tomaron tierras de abajo querían hacerse propietarios solos, un tal Teobaldo Flores, y no era así: o todos o ninguno. La tierra tenía que ser para todos por igual, y ahí volvió a joder el ingenio, esto fue más después del 46 (Guadalupe Benicia Canaviri, Rio Blanquito Salta).

En las declaraciones que hace Exaltación Flores a la revista Ahora, luego de la expulsión del Hotel de los Inmigrantes queda también evidenciado que los indígenas collas tenían una dirigencia propia, con posiciones políticas claras y que operaban contra sectores del peronismo que ocupaban la Dirección General de Protección al

Aborigen: “El año pasado en septiembre (1945) vine a Buenos Aires con León Carisule, también colla, para hacerles juicio a los terratenientes de Cochinoca ante las autoridades nacionales. Fuimos entonces al Ministerio del Interior, de allí a la Dirección de Indios de la Secretaria de Trabajo y previsión donde no nos quisieron atender, y nos mandaron al Consejo Agrario, donde quedó el asunto estancado. En esa oportunidad asistimos el año pasado a la jornada del 17 de octubre y vitoreamos a Perón”.

4- Desconocer que la movilización indígena se produce jugando activamente dentro de las diferencias al interior del peronismo, y encuadrada dentro de una posición. Prueba en contrario es el hecho de que aún después de la “desaparición” de Bertonasco, siguen por sus propios medios las negociaciones.

El momento en que se produce el Malón de la Paz es de intensa movilización política. Las elecciones que llevan a Perón a la presidencia habían sido en febrero, y en Jujuy el peronismo había estado representado por dos partidos, el laborismo y la Unión Cívica Radical Yrigoyenista. Si bien, sobre todo a través de la presencia de Peralta Tanco, este último partido se impone a nivel general en la provincia, el laborismo logra supremacía en los distritos donde había mayor concentración obrera (Kindgard, 2004), tanto en las áreas azucareras como en las mineras (Cochinoca, Humahuaca, Rinconada, Ledesma, La Esperanza en San Pedro). Justamente, Dionisio había sido electo como diputado provincial por Cochinoca por este partido. Dice Kindgard (pag. 176): El diputado por Cochinoca pertenecía a una familia de indígenas arrendatarios y, antes de dedicarse a la vida política, había trabajado como obrero en la Mina Aguilar. Su doble condición de campesino puneño y legislador por la minoría laborista lo había convertido en figura clave en las gestiones políticas en pro de la obtención de los títulos de propiedad por parte de las comunidades

andinas. La idea de organizar una marcha hacia Buenos Aires –de la que participaría su anciano padre- para interpelar directamente a las autoridades nacionales se gestó al margen de los cuadros del oficialismo local (que en esta cuestión seguía las directivas del ahora senador nacional Miguel Tanco) ante la evidencia de que la política de expropiaciones en la Puna estaba entrando en un impasse".

Así, los diferentes tratamientos de que es objeto la caravana en las distintas ciudades por las que pasa está ligada a las relaciones políticas de los dirigentes y sus conflictos al interior del peronismo, del mismo modo es probable que el acto de expulsión final del Hotel de los inmigrantes en Buenos Aires haya sido el corolario de esta misma situación de tensión, y un mecanismo de disciplinamiento interno, que le permitiría unos años más tarde apropiarse de la reivindicación de las tierras, bajo una metodología más institucionalizada[58].

El relato de Narciso López, el mascota del Malón como fue denominado, da cuenta de estas vicisitudes del camino, en un relato que recupera sus sensaciones de un chico de ocho años:

"Mi papá me decía vamos a ir a luchar por las tierras, porque en ese tiempo yo me acuerdo, finao mi papá era arrendero de finada Marcelina Rivero y, así que mi papá decía bueno es mucho ya que estamos aquí pagando… y bueno, vamos a luchar ya que a veniu este que dice que van a expropiar las tierras, y bueno, yo más o menos oía eso hablar porque era chico, y digo, más o menos tardaríamos una semana porque tenían reuniones en Cochinoca parece. Mi papá me preparó ropa, yo no tenia ropa nada de eso, ropita teníamos si, pero ya buscábamos una ropita ya más o menos todo era, así barracán como estoy.

[58] El 1 de agosto de 1949, Perón firma el decreto 18341 por el cual se procede a la expropiación de tierras en la quebrada y puna de Jujuy, para lo cual se asignan 2.500.000 de pesos moneda nacional y se delinea un plan para "concederles un papel definitivo a esos grupos humanos (los indios), tendiente a que obtengan su propia rehabilitación" (articulo 6, b).

Llegamos así, toda la noche caminamos, cada uno llevaba un burrito, con su maletita y nada más, y el burrito tenía un morral, le daba maíz, comía maíz, ahí me llevaban, iba bien amarrao porque era chico ve." (Narciso López)

"Hasta cuando nosotros llegamos a Jujuy, hacíamos una olla popular vamos a decir así....cada uno con su ollita así pero hacemos un solo fuego, éramos como 40 o 50 así, dormíamos, hacíamos una camita. Todo era así no hacíamos uno aquí el otro allá, compartíamos todos la frazada, todo compartíamos la comida. Eso hacíamos igual en la comida.

En ese tiempo no habían fideos, no había arroz, llevamos harina de maíz. Hacíamos moler el maíz y esa harina, con esa harina sabíamos hacer el tulpe. El tulpe es, se hecha la carne, la papa, la harina y eso es. Ya está, se echa a cocer. Lleva papa, harina, y después el condimento que tenemos aquí en la puna la chachacoma y la pupusa y eso echábamos ahí en la olla con un poco de ají. Con la chachacoma se le empezaba a hacer lo que llamamos akukeno eso después lo dejaban enfriar y se hacía una pelotita y después se ataba y se ponía un tarrito, como en ese tiempo no habían tarritos, no tarritos habían pero la mayor parte hacíamos sacando la panza del cordero ¿ha visto? Bueno hay una partecita, lavábamos bien la panza de la oveja y un pedacito de ese, ahí adentro le hacíamos con la grasa entonces preparábamos todo en la olla cuando ya estaba prepara todo con el condimento. Ya sacábamos nosotros le echamos un pedacito para que de color no, no había aceite.

... habremos salidos al 15 de mayo por eso hemos llegado el 25 de mayo. Porque de aquí se echa a Jujuy 10 días. En Jujuy llegamos, no nos recibieron nada... Allá nos dieron una pasadita en un corralón de mulas en el ejército... Un olor que no se aguantaba, no estaba acostumbrado era peor que de las ovejas... En Jujuy nos tenían que dar en el Escuela; pero nos dieron en un corral de mula. Y no se

puede aguantar porque ahí descargábamos y ahí nos han llevado la comida la primer tarde. Al otro día nos han hecho levantar, no nos han dado nada y nos hemos ido a ver a los que estaban haciendo la ceremonia. Ahí era todo monte en el 20, en el Regimiento. Y ahí se hemos venido, hemos tomado el té. Nos han llevado al cuartel, al comedor, de ahí nos hicieron pasear al camión. Chiquita era ¿no?, la ciudad. Del puente Lavalle ese todo era monte, justo más aquí debe haber, la Independencia ahí no más sería pues, todo era monte, chiquito vivían en casitas de madera con maderita

En Jujuy, al otro día hemos ido a participar al desfile. Al acto que estaban haciendo, todos milicos nomás, bueno cuando hicimos el acto, hicieron en una plaza, había mucho churqui, monte , había ahí , ahí hicimos más o menos, el acto hicieron como a las diez de la mañana más o menos recién ..., terminaron eso nos llevaron ha almorzar ya, al cuartel, ahí almorzamos, y de ahí nos sacaron a pasear en un camión y fuimos nosotros. Parece que hemos parao un día, dos día, no me recuerdo muy bien, después seguimos viaje vuelta, hemos seguido de viaje.

De ahí salimos como a las 11 de Jujuy, y no me recuerdo a dónde hemos ido ahí. Hemos dormido en el campo, en el río, ahí los burros los maniamos, ahí hicimos olla popular, querían poner su ollita y comíamos todos, después la cama compartíamos ahí. Después hemos ido a la río Juramento, al Río Las Piedras. También ahí quedamos ahí he conocido recién los peces recién.

Ahí juntamos leña. Ahí, hicimos igual, si dos tardes hemos estado en el campo, después hemos ido a una escuela. De ahí hemos ido a una escuela, hemos llegado a Salta. Pero dónde iríamos dando vuelta, no nos llevaban derecho, nos llevaban haciendo zeta. Ibamos, volvíamos. No nos llevaban derecho, adelantábamos y volvíamos para atrás.

El que dirigía todo, ese ha sido los que venían de Buenos Aires, Mario Bertonasco, él ha hablado y de ahí ya nos comunicaban a nosotros.

Hacían fuego. Así, había que ver ese fuego, por ese fuego había que ir. Los capos que habían venido de Buenos Aires, ya así ellos a hacer el fuego y allí.

En el camino, ya nos daban algo para comer, ya teníamos galletas duras, otras cosas más, mortadela, me acuerdo que había ya un poco, un poco ya, y bueno llegando a Salta, nos han recibido mejor. Nosotros llegábamos, nos alojábamos en el ejercito siempre, ahí no alojábamos. ... nosotros llegábamos a veces cansados, nos daban el mate, nos daban la cena, al otro día el té, parábamos y, ha siu lindo para mí ya conocer, pero entonces había poco, poco tránsito, no como ahora. Era un camino igual que por acá así , pero, en cada hora sabría pasar uno nada más, todo era lindo para andar ahí ya se veía allá como es, se veía este maizal, ya veía algo que no había aquí, yo ya i empezao un poco observar eso ve, y así después.

En Tucumán entramos en fábricas había una parte que nos han llevado cuando estaban haciendo los coches del ferrocarril. Las máquinas desarmadas del tren, las máquinas grandes. Lo que más me gustó más a mí ha sido las máquinas desarmadas con rodillos grandes.

Ahí ya le regalaron un carro a Dionisio Zerpa, tenemos un carro de eso grande así, nos han regalado de ahí, mula atao al carro para cargar las cosas, porque ahí en Tucumán a siu mejor, ya nos han visto mejor, ya nos han dado ropa. Sí, ya había mejor calzado. El barracán seguía nomás, seguía nomás.

Después de Tucumán teníamos el carrito ese, llevamos ahí ya, un poco más descanso, y todos íbamos caminando. Por Santiago del Estero, todo por ahí hemos pasao, era muy pobre, no había agua, nos daba mucha sed, todo el día caminaba, ahí habían vagones que llegaban con agua ahí, venían vagones ahí, no sé de donde sabrían traer agua y traían ahí, repartían ahí en Santiago del Estero, eso me acuerdo. Todo ese trayecto era seco, no había agua, había una casita que, había que

llegar, yo primero era medio cobarde, para pedir, después ya un poquito ya empecé más coraje, ya corría primero al pozo.
Después, ha sido en Frías, antes de llegar a Frías. El carrito, iba un compañero de Salta, pero no me acuerdo como era el compañero que iba, el que iba conduciendo el carrito era Dionisio Zerpa, de ahí tenemos nosotros, un accidente, ahí , en el camino se ha caído el compañero que iba, ha caído y murió y nos quedamos ahí.
Ahí nomás le enterraron.
En Córdoba paramos más, ahí ya nos han atendiu mejor. El ejército nomás nos recibía, porque nosotros no teníamos nada que descargar, los burros, nada. Nosotros llegábamos nos quitaban los burros y nos quedábamos nosotros nomás, hasta que ellos descargaban, a donde y llegaban a alojar a los burros con los potreros por ahí, eso ha sido.
Yo era más chico de todo, yo tenía apenas nueve años, después fue otros jóvenes pero ya eran más, más grandes ya, tenían doce años, trece años me acuerdo... partieron también, eh así ya, pero yo era más chico, el más chico de todos, después era, ¿sabe porque me decían eso?, porque, ya me acostumbrado donde había reuniones así, la gente, la del sur nos llamaban a nosotros indio, indio nos llamaban, estos indios a qué vienen decían, venían así, escucharnos, a vernos, yo lo que hacía, dentraba así como había mucha multitud de gente, yo como era chico, así que yo por ahí dentraba medio las piernas ya estaba delante, era porque me apreciaban, me daban plata, me daban moneda y otra cosa, me daban caramelo, y era, repartían diario, papeles, yo, yo lo primero que agarraba los papeles. Me hacían jugar mucho, venían me abrazaban
Se fueron a la Casa Rosada y se entrevistaron con el general Perón. Se fueron todos los de la comisión. Este, Santiago de aquí, de cada distrito, por lo menos uno o dos nada mas, y de Tinate eran cuatro ya, de Miraflores otro así, eran seis, de Casabindo otro así, ya eran ocho, así ve eso, esos eran ya los representantes de distrito

Ellos han hablao con, y adelante de nosotros, en la Casa Rosada, una casa grande, un salón ¡grande! blanco, era, ahí he conociu yo a su madre de finao Perón. El era joven, este estaba ahí uniformao de militar, una viejita era, tenía su abánico, le hacía mucho calor ahí, ella lloraba, cuando nos ha visto a nosotros, se veía su lágrima. La madre mismo de Perón. Más antes ya estábamos alojao ya, después que se hamos alojao, nos han llevao allá.

Me acuerdo, el general Perón lloraba, decía que esta gente no se va ir hasta que lo arreglemos bien, ustedes se van a ir ya cuando arreglemos bien, dijeron, y bueno nosotros estábamos alojados ahí en, en el hotel Inmigrante, en el como es en Retiro donde hay mucha gente, ahí estábamos alojao nosotros, bueno de ahí nos llevaron, por eso se que eso dijo el general Perón que esta gente muy pobre, lloraba él también, dice que no se van a ir sin conseguir y nos tenía que dar otra entrevista, nosotros teníamos para tres meses el alojamiento ahí que nos había conseguiu el general Perón, y que paso no estábamos los tres meses.

Cuando llegamos a Buenos Aires, ahí ha siu el despiole que hicimos ya, ya nos han mirado med med, bueno, todos nos atendieron bien, pero el capo, el mayor Mario Bertonasco, no se cual de ellos fueron, quisi, hicieron comprar con los gobernantes, con los que pagamos arriendo, los propietarios, todo eso, con los multimillonarios esos, con esos se hicieron comprar, y ya no nos representaron, ahí nos han abandonao todos ya, ahí nos abandonaron Mario Bertonasco y Kremer.

Eso ya han empezao a guardiarnos todo así ya la Policía Federal, han hecho tres tentativas para sacarnos, de las tres tentativas una no, no han podiu, se hemos opuesto nosotros, se han rendiu, han dejao, después han traído otra tentativa, ahí han siu más ya, tampoco nos podían sacar, en la tercer tentativa nos sacaron pero hay ha siu más bravo. Yo era chico entonces, la fuerza no me alcanzaba, yo lloraba, a

finao mi papá lo querían llevar y, y yo lloraba, y me prendía, parecía perro, a uno le dejao toda la mano colorao, cuando me quería patea, no me ha pateao, el otro me ha veniu, también le he dejao al otro igual, le mordiu en el brazo todo, ese me dao un lapo en las cabeza y al final a mi papá le han hecho pegar. A uno le dejao todo sangrao la mano, eso me acuerdo hasta ahora, con un pedazo de carne me quede en la muela. Eso ha siu la lucha más brava que teníamos.

Eso más o menos sería por ahí de la una de la mañana, por ahí, por ahí, porque nosotro estábamos durmiendo, cuando estábamos durmiendo venían y nos sacaron todo, nos hicieron dejar la cama, todo, todo a levanta y nada más. Ahí ha siu que nos han sacao, nos han sacao todo y ahí ha siu.

Ahí hemos dejao todo, todo, todo, todo tirao, no nos han dejao alzar nada, nada, nada, ellos se le han arreglao ya, nosotros nos han de ahí sacao derestamente a los vagones, derestamente a los vagones ya, otro ya se hamos rendiu, ya estábamos guardiau con la policía.

Ya estábamos afuera del hotel ya, ahí afuera ya nos han hecho hacer el alojamiento.

Al santito le hicieron pedazo ahí con el destrozo que teníamos, ya no ha vuelto, ¡qué viene con este barro, este no le vale de nada! decían así. El santito estaba a cargo de don Hermógenes Cayo, estaba si, finadito también y ahí no más, nos treparon, como le digo una guerra bárbara, y ahí agarraron de prepo le quitaron el santito, al suelo le tiraron, le hicieron pedazos, no se si estaría pedazos pero teníamos así, como aquí en la urnita todo eso, porque de aquí vamos así como ser así, hombreau así, y pero le hicieron pedazo, ya no ha vuelto él.

Los animales estaban en Puerto Belgrano, abajo de los militares, ellos le empezaban a rasquetear, a dar pasto y nosotros no traíamos nada, nada. Nosotros veníamos a nuestro subiu así como estábamos ve, no teníamos nada, nada, nada y de los coches no nos dejaban a bajar, hasta aquí que estábamos bien guardiao ahí con la Policía Federal, y

pero un destrozo bárbaro ahí, ahí hamos roto ventana de los coches hasta los bancos, con fuerza los hacíamos pedazos las maderas. Todo si, si, si yo ya, yo ya no he luchau, ahí, ya han luchau los otros ya, lo ya bien, bien empezaban a luchar ahí y se quedaron , ahí se quedó el viejo don Ciriaco, don Exaltación Flores finao, después quién más se quedó ahí, se quedaron como cuatro se quedaron. Se han tirao por la ventana. El tren venía despacito. Ya estaba viniendo, despacito venía, entonces cuando estaba caminando, rompían la ventana, primero Exaltación Flores uno, después don Ciriaco dos, había otro que se quedó, ¿como ha sido este? Javier Chuchuy de Tinate también, él después otro quién ha siu finao Doroteo Cayo que era de aquí de Queta pero vivía en Cochinoca, Doro, el hijo se llamaba Cipriano Cayo, él era Doroteo, hay otro más, no se de Casabindo, hay otro mas, no me acuerdo ya, ellos se quedaron allá dice, no se como andan ya ellos, no se ya la historia de ellos.

“A nosotros nos han traído en vagonera, no teníamos nada; nada, nada, nada no teníamos nada de que llegaron, no se que parte ha siu ya habiu un pedacito de asao crudo nos dieron así , nada más, a llegar Abra Pampa, cuando yo llegué a Abra Pampa sentí demasiao fiero, polvo, ya era triste para mi, me lloraba yo ya de verme que había conociu por otro lao.

En Abra Pampa que era un pueblito chiquito y cosa que digamo, había mucho viento, todo era abierto. Ahí ya nos han esperao nuestra, por lo menos a mi, mi mamá, otro ya las señoras, sus esposos, era ya nos han esperao todos porque ya habían comunicao por radio, ya que estábamos ya de vuelta. Los de Salta han quedado ahí en Salta, han veniu en otro coche, en otro coche así, así era

Los que se quedaron allá, se quedaron, como un mes se quedaron ellos después allá, ellos solos no más ya.

Dice que solucionaron, por ya vinieron más contentos ya decía, decían ellos que estaba en la reunión esa también, decían que a los oligarcas

le trataban entonces, hay que colgarles con alambre, dice que decía Perón, el general Perón, hay que colgarles, ¡como van a hacer así a la gente pobre!

Después yo le voy contar, todavía está faltando, después que llegaron ellos, llegaron las cosas también, llegaron las cosas que dejamos en Buenos Aires, y ya llegaron los burros, ya llegaron las cosas. Todo, todo, dentro de la policía, de ahí teníamos que retirá, la policía entonces era allá adonde es ahora la escuela en Abra Pampa. Entonces nos han notificao que vayamos a retirar las casas y hamos ido a retirar todas las cosas, las camas todo, y todo así empezaban ellos así, había adelante de ellos tenían que ver todas las cosas, los padres, y lo que era lo de mi me salía más, muchas monedas, porque antes tenía un montón de monedas y tenía caramelos, zapatos, tenía ropa aquí tenía finao mi papá salía, iba llevando otra, otras cositas más. Así me ha dejao a mi, me hacían asusta, tenían un rifle la policía, así que vos sos el pícaro, pero vos no sabe que te matamos, decían ve, yo quería llorar cuando me apuntaban así.

Después de ya cuando venimos aquí, venían ya los compañeros que se quedaron allá en Buenos Aires, y este, bueno aquí tenían, aquí mismo no se como sabía ser aquí mismo, como habrán, sabían hacer reuniones no se, pero allá en Tinate, como yo he naciu en Tinate, ahí tenían cada 15 días tenía reunión finao Exaltación Flores él lo decían el cacique, él era el cabeza de Tinate, así que ahí teníamos finao mi papá ellos llevaban todo así, un pedazo de carne mercadería todo para hacerse la reunión en la casa de finao Exaltación Flores en Ascalte, así que ahí venían todos los Tinateños, de ahí que han empezao a luchar más, más, más, y ellos han veniu más coraje hasta que, no le teníamos miedo ya nosotros, ya como a finao Isaac Cabezas o a doña Marcelina, a nadie ya, finada. Ya han empezado a quedar ya, ya no hemos pagado arriendo, ya no hemos pagado nada así, ya hemos quedado así" (Narciso López, Tinate).

5- El cambio de denominación de la Caravana por el de Malón.

La imposición del nombre, el robo de la palabra forma parte de los mecanismos de tergiversación a través de los cuales se ejerce la dominación. Cuando se organizó la movilización seguramente ninguno de sus participantes sabía que significaba un malón, cual era su denotación para los sectores medios porteños o que implicancias estigmaticas tendría.

De hecho lo que se organiza es una caravana, que no marcha bajo una consigna étnica o una política indianista, sino de un pueblo que pretende avanzar en sus derechos sociales y políticos de ciudadania.

“El (mi padre) decía han puesto Malón, pero ellos se consideraban Argentinos, pocas veces te decían nosotros somos bien indios. Lo de Malón es bien sureño. Siempre, dice, que iba adelante la bandera, una bandera Argentina e iban los santos y la cruz, delante de la caravana decían, y Malón parece que se ha ido poniéndose entre medio, o sería la idea de Bertonasco. Y después ya llegan los Maloneros dicen que decían por ahí, ya llegan los Maloneros dicen, cuando así ya entraban a un pueblo, decían Malonero dice que le decían a ellos” (Sergio Zerpa, Abra Pampa).

Los preparativos toman la forma “tradicional” de las prácticas caravaneras o de las procesiones, los misachicos, con las bandas y en este caso, la virgen de Copacabana, llevada por Hermogenes Cayo.

“Salieron de aquí de Queta, de más o menos, no se como sabrían reunirse pero hecho que llegaron a Tinate, así casa por casa sacaban como cuando llegaba un carnaval, empezaba a sacar al uno, al otro así casa por casa, y así hacían una cuadrilla grande.

En la casa de don Dionisio Zerpa, ahí se reunía la gente, a un kilómetro y medio de la escuela, ahí cerquita, nació el malón de la

paz. Cada uno con sus burritos y su avio se armó el malón.” (Luis Mamaní, Abra Pampa).

Es posible sin embargo, que la denominación de malón estuviera en la mente de Bertonasco, sobre todo tomando en cuenta su experiencia con los mapuches y como modo de darle un contenido mediático apropiado para la imagen sureña de lo indígena.

En este sentido, si le otorgamos crédito a la “Crónica del Malón de la paz por las rutas de la Patria”, diario de viaje, escrito por Hermogenes Cayo, la denominación de Malón estaba en los comienzos y Hermogenes la asume como denominación por su cercanía y admiración a Bertonasco, tal como surge de un análisis de este escrito.

Sin embargo, esta denominación coloca a la dirigencia puneña en una situación política por lo menos incomoda:

“En Buenos Aires nos han tenido como indios de circo a nosotros y después nos han expulsado”. (Ciriaco Condorí)

Los ubica en un lugar en el cual son objeto de paternalismo, exotizados, y obligados a representar un papel que los fragmenta de un estado de movilización más amplio: movimiento agrario y sindical.

Por el contrario, en palabras del diputado Dionisio (citado por Sala, 2005:123) queda claro que se trata de una reivindicación social, llevada adelante por un pueblo indígena:

“Somos herederos directos de los que fueron dueños de América; hoy nos vemos perseguidos, hambreados, castigados, muertos, explotados a manos de los terratenientes, ladrones de tierras y libertades. Bajamos a Buenos Aires a dejar clara nuestra protesta total contra los negreros, conchabadores, capataces, patrones y policías particulares de los ingenios. De todos aquellos que llegaron hasta nuestro Jujuy con un fusil y un puñado de balas. Aquellos que hoy, para mirar los confines de sus campos robados, deben pararse en lo alto de los morros”.

6- La permanencia en la memoria

En general, la historia de la lucha de los pueblos muestra que la obtención de mejores condiciones de vida y la ampliación de los margenes de libertad y autodeterminación son producto de éxitos parciales y numerosas derrotas, traiciones y defecciones.

La historia del malón reproduce esta trayectoria.

“Después de la caravana ya no se pagó arriendo, y se expropió”. (Ciriaco Condorí)

Sin embargo, a diferencia de los poderes hegemónicos que requiere el uso permanente de la coerción, la resistencia es un proceso la mayoría de las veces silencioso, que se hace colectivo al interior de la vida cotidiana, y que se produce y reproduce en la conciencia a través del ejercicio de la memoria reflexiva y crítica. Es la práctica revolucionaria de la gente “común” que va transformando su vida al ritmo de las experiencias de su colectivo social, es la forma de lucha que está mediada por la necesidad de reproducir precariamente la vida dentro de condiciones impuestas por la opresión.

“Se reunían tomaban uno vinos y empezaban a hablar ¿no? de las auroras, te acordás de la época, se reunían con mis tíos, y decía allá que bien que nos atendían, después contaban cuando volvían, me acuerdo un poco contaban que cuando volvían llegaban en tren dice que decían: llegó el Malón de la Paz, llegó el Malón de la Paz.

En Abra Pampa, en el municipio, del Malón de la Paz no se habló hasta mil novecientos ..., nosotros hicimos el primer agasajo, una información histórica después de una pequeña investigación nosotros con el grupo formamos el primer agasajo al Malón de la Paz, en el primer agasajo, buscamos a los abuelos directamente le trajimos, hicimos una plaquita, le damos un simple cuadro recordatorio, estaba don Calixto Llampa, incluso después ya murió también, y le dimos, le

tratamos de dar en forma viva, le mandamos algunas fotos... (Sergio Zerpa, Abra Pampa)

Esta sensación de derrota duro muchos años en la puna y en los valles de Zenta, desde las expresiones del dirigente Teobaldo Flores al diario Critica (2 de octubre de 1946): “Nosotros estábamos muy creídos que con este gobierno todo acabaría. Nos decían que nos van a entregar las tierras de nuestro pasado. El Señor Tanco vino a las fincas el 8 de febrero, pocos días antes de la elección, con el Señor Iturbe. Ahora el uno es senador y el otro gobernador. Nosotros pusimos los votos, pero ya no nos atienden, no nos tratan, no se preocupan de nosotros. El senador Tanco nos había prometido la tierra otras veces, y siempre en vano. Seguíamos confiados en el, pero esta vez no nos ayudó cuando bajamos a Buenos Aires, dejó que nos sacaran a empujones y ni siquiera trató de saber lo que había acontecido. Estamos cansados. No queremos más promesas. No queremos más política. Nos hemos puesto de acuerdo para defendernos personalmente…”

En la puna Jujeña la sensación de derrota inicial pronto cambió hacia otra de mayor tranquilidad e incertidumbre con las expropiaciones del 49, pero en los valles, la prepotencia de los administradores del ingenio se hizo más dura (Lunis Zavaleta, 2004).

No obstante, la memoria de la construcción socio identitaria generada por la Caravana de la Victoria permaneció en ambos territorios como un significante capaz de albergar la heroicidad propia.

Los abuelos que habían participado del Malón del 46, encabezaron las caravanas de finca San Andrés a Salta y Buenos Aires durante los 80; Yurquina, el último sobreviviente de Finca Santiago, recibió los títulos de propiedad comunitaria en 1997, luego de la “batalla legal”; y en Jujuy, como se vio antes, es fundamento de los reclamos actuales.

La reactualización identitaria en marcha

Si bien es cierto que el peso relativo de la población rural de la puna dentro del Estado nación argentino es escaso desde el punto de vista político o desde la estructura productiva, sólo habría que recordar que la migración interna, los “cabecitas negras” que nutrieron socialmente al movimiento peronista, en toda su complejidad, reconocen un origen fuertemente ligado a los indígenas y campesinos andinos, para justificar el estudio y la comprensión de los procesos de resistencia y lucha locales, aún desde la perspectiva de una historia de la hegemónica o Estatal.

En este sentido, las experiencias sociales en las haciendas, el trabajo compulsivo en las plantaciones, las formas de peticionar, las luchas y la represión, así como las prácticas socio culturales andinas estuvieron presentes en el proceso de movilización social más importante de la historia argentina, en una cadena de articulaciones y redes que ligan los procesos locales con los nacionales.

El hecho de la peculiar estructuración del Estado Argentino basado en el modelo pampeano y en el proyecto de la generación del 80, especifica, pero no sustrae a la “historia argentina” de la transformación social que implicó el avance de la producción capitalista sobre las economías basadas en formas de subsistencia y, por lo tanto, no justifica la escasa atención que hasta hace poco tiempo se le prestó a estos procesos.

Como señala Wolf (1969), la mayoría de las grandes revoluciones del siglo XX tuvieron una fuerte base agraria, como consecuencia de las crisis generadas por esta confrontación que despojo a la población rural no sólo de las tierras (que en muchos lugares se había producido con anterioridad) sino que reestructuró sus formas de organización social y cultural.

Los estudios sobre resistencia y los modos de resignificación de la realidad (Fanon, 1968; Scott, 2000; Comaroff, 1985; Taussig, 1993; Stern, 1987) dan cuenta del impacto que implicó la inserción en relaciones sociales de producción capitalistas para los pueblos indígenas y los campesinos.

Estas cuestiones son un componente central en la conformación de nuevos agentes sociales, y hacen también, a las dificultades de su identificación dentro de las categorías clásicas elaboradas por las ciencias sociales, que muchas veces tuvieron que apelar a nominaciones más descriptivas como campesinos con ocupación obrera (Abduca), semiproletarios, etc.

En las últimas décadas y sobre todo desde los trabajos de Melliasoux, el conocimiento sobre los modos de subsunción del trabajo por el capital en los territorios periféricos avanzó sustancialmente (Godelier, 1987; Trinchero, 2000), demostrando la funcionalidad de la combinación entre la producción capitalista y la campesina de autosostenimiento durante una parte del ciclo anual, en la medida que libera al capital de parte de la necesidad de la reproducción de la mano de obra implicada en el salario.

Sin embargo, en gran medida la potencia explicativa de esta tendencia obturó la indagación sobre su contrapartida necesaria, esto es, la reelaboración de la propia subjetividad y la formación de nuevos colectivos forjados en los mecanismos resistentes, en las adaptaciones a la dominación o en el conflicto, que reconoce sus fundamentos tanto en la reafirmación de identidades territoriales y en los limites de la dominación (incapacidad del capital y el Estado de garantizar la reproducción domestica), como en la conformación de redes sociopolíticas y el reconocimiento legal (progresivo a lo largo del tiempo) de los derechos de las minorías.

El caso de los pueblos de las tierras altas de Salta y Jujuy, por encima de los tres mil metros, ofrece un ejemplo de reproducción de los

estigmas sociales en la investigación historica y antropológica, en tanto de alguna manera la imagen construida del “kolla” como indio sumiso, atado a sus tradiciones, “quedado”, producto sincrético, o en ultima instancia, victima necesaria del “progreso”, construida por la etnografía y el folklore de los viajeros y “científicos” orgánicos de la dominación, contribuyeron a la negación o el ocultamiento de los procesos de resistencia y lucha de estos pueblos.

Sin embargo, tanto en el periodo colonial como en el independiente, y en la historia reciente, es posible identificar prácticas socioculturales y acontecimientos que dan cuenta de la resistencia de los indígenas campesinos andinos a las imposiciones del poder, cuyo eje central es la demanda de reconocimiento de la propiedad de la tierra y la territorialidad, que implican la propia legitimación de formas culturales de utilización del tiempo y el espacio, de organización social, modos de articulación con las instituciones del Estado, del uso de los recursos ambientales, y sobre todo, de construcción política.

Esta demanda que puede ser rastreada hasta la actualidad, transita toda la historia andina desde la invasión española, y constituye un síntoma de los límites de la dominación.

De hecho, las diversas estrategias de exterminio, desalojo, sobreexplotación, asimilación, estigmatización, negación, control, elaboradas desde el poder económico e institucional a lo largo de la historia fracasaron en la erradicación del “problema indígena” andino en tanto fueron incapaces de resolver la cuestión territorial, la pobreza, la integración económico-social o el denominado desarrollo, ahora, sustentable.

Ya sea por los conflictos al interior de los bloques hegemónicos, ya sea por la complejidad de la accesibilidad del espacio, ya sea por las políticas de resistencia, la actualidad muestra una continuidad de los problemas pendientes en la agenda del Estado respecto de los pueblos del altiplano andino.

Creemos que para explicar la perduración del conflicto y contribuir al reconocimiento de las demandas de los pueblos es necesario aportar a la recuperacion de la memoria colectiva, entendiendo que existe una causalidad histórica de largo tiempo que recoge las aspiraciones y la comprensión de sus propios derechos y obligaciones respecto a las formas de dominación de centurias (Stern, 1987).

En nuestra investigación sobre el Malón de la Paz, esta apelación a la historia en gran parte de las entrevistas, remite a formas reelaboradas de formulas de demanda centenarias que es posible rastrear en los archivos. Pero también, construyen otra versión de la historia recordando otros “héroes”, que a su vez reafirman el orgullo por el lugar y los lazos de parentesco, que constituyen formas afirmativas de identificación individual y colectiva.

Remiten a la relación conflictiva de los entrevistados o sus padres y abuelos con los terratenientes, como recuerdos entrelazados que unen eventos del presente o el pasado reciente con otros que se remontan en el tiempo, con algún punto fijo, como la batalla de Quera o algunos personajes de la política que construyeron su representatividad recorriendo los caminos de la Puna, como Tanco en la primera mitad del siglo XX y el Ingeniero Snopeck en la segunda.

Aún cuando la memoria no se ajuste muchas veces a la documentación, estas historias donde se entrelazan los “hechos de la historia conocidos” y las percepciones, sentimientos y reflexiones de la gente dan cuenta de la elaboración de un pensamiento colectivo y conciente sobre la realidad, y afirma que los indígenas campesinos mineros trabajadores rurales de la puna son agentes en la producción de su historia y la Historia.

En una película de comienzos de la década del sesenta, realizada por J. Losey, un director inglés relacionado con el teatro de pos guerra dentro de la corriente denominada “teatro de la ira” que en Argentina se difundió bajo el nombre de El mundo frente a mi, se narra la

historia de vida de un adolescente perteneciente a una familia pobre de un barrio londinense conflictuada en sus relaciones y que, obviamente, no se ocupa de la educación de sus hijos. El protagonista se convierte en un delincuente y es apresado y enviado a un correccional. Allí, en virtud de que corre a gran velocidad es seleccionado para entrenarse y participar de una competencia con los colegios privados de la aristocracia inglesa, con la meta de probar el buen tratamiento del que eran objeto los reclusos. Incluso, en función de la buena conducta, a medida que pasa el tiempo y se acerca la carrera, le permiten salir a entrenarse solo, fuera del campo de reclusión, que esta situado en un bosque. Se entrena y vuelve todos los días, lo cual por un lado, genera la satisfacción de las autoridades y aumenta su confianza, y por otro, el odio, las burlas e incluso la agresión de los otros reclusos. Por fin, llega el día de la carrera y el protagonista está llegando primero a la meta, con la algarabía de las autoridades y el desconcierto de los directivos de las escuelas aristocráticas. Justo antes de cortar la cinta, se detiene, se arrodilla, comienza a reír, y deja que gane el contrincante aristocrático. La película termina con las imágenes de la restitución del protagonista al conjunto de los reclusos, como un héroe para ellos, y con un tratamiento de mayor rigurosidad por parte de los custodios disciplinadores.

Si bien, este es un caso de rebeldía individual, vale la metáfora para señalar que la resistencia social se desenvuelve en términos similares: se desarrolla en medio del proceso de reproducción de la vida, tiene como condición la existencia de algún margen de autonomía en la toma de decisiones, y se expresa, precisamente, en no cruzar la línea, cortar la cinta en el caso del protagonista del film de Losey, que preste consentimiento explicito al deseo del opresor.

No es necesario que se actúe constantemente, ni que se verbalice frente a cada acción opresiva, sin embargo requiere para que sea

colectiva que se enmarque dentro de acciones comunicativas entre pares, y que se ejercite la memoria sobre las relaciones con quienes detentan el poder de opresión y explotación.

Todas estas condiciones están presentes en la resistencia puneña, y su límite, aquello que los constituye al mismo tiempo que desmiente su apariencia sumisa como colectivo social, es la defensa de su territorio.

Entonces, y para volver adonde comenzamos, al presente con su polifonía, la heterogeneidad propia de las sociedades en movimiento, con las voces disonantes y los montajes grotescos del poder, nosotros recordamos a Fanon y su análisis de la mujer argelina en medio de la revolución, la que se quitó el velo para transportar las granadas a la ciudad francesa y la que quedó con el velo, resistiendo, en su hogar, la tentación de integrarse al mismo tiempo que transmitía la “tradición” (el saber sobre que es ser árabe en una sociedad colonial) a sus hijos.

Uno podría creer ver todo y no ver nada, como dice Fanon de la policía colonial, ver en una mujer sin velo que transporta bombas, sólo una mujer sumisa que aceptó occidentalizarse, porque es mujer, porque es bonita, porque sublima su deseo colonial. A la antropología ya le sucedió varias veces, en Perú con Sendero Luminoso, en Méjico con los Zapatistas.

Es probable que el gobierno no entregue las veintinueve escrituras antes de fin de año y que el gobernador sea re-re-electo, también es posible que muchas de las organizaciones y personas que participaron en la movilización del Segundo Malón de la Paz, de “piel negra”, se pongan definitivamente las “mascaras blancas”, crucen la meta.

Pero también es posible, que en esa práctica que recupera la memoria historica y la “tradición”, algunos otros, arranquen la piel del “Otro”, lo dejen al desnudo, y hagan con ella un escudo.

En eso consiste la resistencia, y los procesos socioidentitarios transitan por esos caminos.

Capítulo 7

La reproducción cultural como resistencia: el pueblo chané

Introducción

En esta parte analizaremos la producción mascarera de las comunidades chané de la provincia de Salta, ubicadas en el departamento de General San Martín, a unos diez km. de la frontera internacional con Bolivia y a unos cuarenta km. de Tartagal.

Entendemos que esta producción es una práctica cultural de tiempos previos a la invasión española, ligada a la cosmovisión chane con relación a los espíritus de los muertos, que fue transformandose en el curso de la historia, por el conjunto de situaciones de opresión y explotación en las cuales se produjo la reconfiguración étnica de este pueblo indígena, para tomar un sentido más propiciatorio como ritual agrario, y luego, en las últimas décadas, como “artesanía”, habilidad cultural que coadyuva a la reproducción económica de la vida.

No obstante, esta práctica actual es más que una alternativa para obtener recursos fundamentalmente monetarios, en tanto se inserta en un conjunto de actividades y formas de transacción que remiten a la reproducción de un habitus que funda una diferencia cultural con los otros pueblos indígenas e incluso otras comunidades chane, que es constituyente del proceso de identificación, especialmente en la comunidad de Campo Duran.

Es en este sentido, que consideramos que la producción mascarera es una práctica cultural resistente, en tanto afirma la existencia del pueblo chane como distinto de otros pueblos indígenas, recuperando una tradición propia, que implica la memoria de un conjunto de conocimientos y modos de relacionamiento sociales y con la naturaleza, que fueran negados por la historia de las múltiples

opresiones a que fueron sometidos (chiriguanos, españoles, criollos, argentinos) y la representación que construyó la antropología.

Thierry Saignes en Ava y Karai se preguntaba sobre la ausencia de los chiriguanos en la historia boliviana y en una de las paradojas que plantea, sostiene que no hay una historia chiriguana en sí, sino un conjunto de relaciones y conflictos multiétnicos en un territorio de frontera (Saignes, T. 1990).

En esa misma línea piensa a los chiriguanos constituyéndose con relación a dos conjuntos sociales, los karai (los blancos) y los tapuy (los esclavos chané). Sin embargo, la producción de Saignes que tiene la meta de otorgar visibilidad a los procesos de resistencia Ava, subsume en la centralidad chiriguana otros procesos identitarios complejos. En un trabajo con Combes (Saignes, T. Y Combes, 1995) se reconoce la deuda pendiente de la historia y la etnografía con el pueblo migrante de origen Nu- Arawac.

En la Antropología Argentina los pocos estudios realizados remiten a aspectos cosmovisionales, rituales o bien se centran en la producción artesanal. Se concentran en dos perspectivas analíticas dominantes: aquellos que los consideran subsumidos dentro del llamado “Complejo Chiriguano – Chané” como grupos hibridados intercambiables, o bien aquellos que reconociendo el fuerte contacto con el pueblo Chiriguano, notan especificidades cuya relevancia no alcanzan para ponderar su unicidad, aunque sí para describirlas a manera de rasgos cuasi supervivientes. Quedan fuera de estos análisis los estudios comprensivistas que hubieran permitido interpretar el punto de vista de los propios Chané, así como los estudios estructurales que hubieran favorecido el análisis de la sociedad y cultura chané integrados en los procesos generales del territorio y las naciones en pugna (Bolivia y Argentina) que finalmente redefinieron las formas de ocupación de la mano de las empresas extractivas: petroleras y madereras, y agroindustriales. La estructuración del territorio de

frontera, las formas de subordinación, control y resistencia de las poblaciones y su carácter multicultural, constituyen condiciones insoslayables para deconstruir las etnografías del chaco desde la perspectiva de frontera múltiple: estatal, étnica y entre distintas fracciones del capital.

Ayer bolivianos, hoy argentinos, ayer siervos de los chiriguanos, hoy hermanos, nos proponemos analizar la construcción del imaginario occidentalista sobre el pueblo chané, para mostrar como aquello que se muestra como una "supervivencia" de una técnica artesanal ancestral o como el resultado de un proceso de cambio dirigido, relativamente exitoso, la producción de máscaras, constituye un modo de resistencia, que permite desde la diferencia cultural el desarrollo de una identificación positiva, a pesar de las múltiples negaciones de la que fueron objeto.

Las comunidades chane en un territorio multiétnico

La ruta nacional 34 en la Provincia de Salta, atraviesa 150 kilómetros desde Pichanal hasta Profesor Salvador Mazza –en la frontera con Bolivia-, la zona conocida desde el punto de vista ambiental como el "umbral del chaco": una faja de transición entre las yungas y el chaco árido.

A fines de los 80, Cafferata (Cafferata, 1988) realizó un estudio sistemático encargado por el CFI del Área de frontera Tartagal donde describe la complejidad de la trama económica y social, la multiplicidad de agentes e intereses en juego, que en la década de los noventa se viera agravada por la privatización de YPF.

Desde la década de 1930, momento en que este territorio pasa a la jurisdicción argentina (Slavutsky y Belli, 1999), y sobre todo con la llegada del ferrocarril a Pocitos (frontera con Bolivia), comienza a ser

la ruta principal de acceso de la mano de obra indígena hacia los ingenios azucareros (Rutledge, 1987; Bissio y Forni, 1976).

Atraídos hacia Mbaporenda (lugar donde hay trabajo), pero sobre todo huyendo de la guerra del Chaco, grupos ava-guaraníes e izoceños se van a instalar bajo la "protección" de la orden franciscana en misiones cercanas a la ruta[59].

La iglesia anglicana hará lo propio con los indígenas wichi, a quienes intentará sedentarizar en espacios más cercanos a las vías de acceso a los Ingenios azucareros.

De esta forma, el umbral de Chaco se convirtió en un espacio multiétnico donde se solaparon junto a la población criolla y sirio libanesa, pueblos indígenas guaraníes, izoceños, tapiete, wichi, chorotes, chulupies, tobas y chane, en un conjunto de situaciones sociales diferentes[60].

El proceso de diferenciación, mestizaje, integración, sin embargo, no responde sólo a una variable de origen étnico. Por el contrario, son las formas de inserción en los procesos de trabajo y la capacidad de los pueblos indígenas de desarrollar formas organizacionales y territoriales con relativa autonomía, las condiciones desde donde se produce lo que denominamos reconfiguración étnica (Belli y Slavutsky, 2003).

En este sentido, el proceso histórico particular de cada "comunidad", las formas concretas de opresión a las que se vieron sometidos, y sus posibilidades de resistencia, dan lugar a un nuevo mapa socio étnico que no es necesariamente equivalente a la pertenencia de origen.

---

[59] Silvia Hirsh en un estudio realizado entre los izoceños plantea que Mbaporenda es una utopía en el imaginario guarani, donde el espacio laboral argentino, la zafra es construido como idílico, donde existen mejores condiciones y se pueden obtener objetos que redundan en el prestigio, al retorno a sus comunidades de origen.

[60] Según datos estimativos la población indígena del Chaco salteño es de aproximadamente de 80.000 personas. Los chane constituyen un grupo minoritario, de aproximadamente 1500 individuos, aunque existe también población dispersa, por ejemplo en Colonia Santa Rosa que muchas veces son contabilizados como guaraníes.

Por un lado, las misiones en general son pluriétnicas, producto de la política de integración y el control que ejercen las organizaciones religiosas a cargo, así como también de la formación de matrimonios mixtos (incluso con criollos) relacionados con las migraciones estacionales a los circuitos cosecheros.

Por otro, en los asentamientos urbanos y periurbanos, ya fuera del control religioso pero bajo la órbita del asistencialismo estatal, las "comunidades" toman la forma de un "barrio" en el cual las relaciones sociales se presentan mucho más abiertas[61].

De hecho es posible analizar el recorrido particular de cada uno de los asentamientos para identificar los distintos factores que intervinieron en su conformación: las distintas religiones que se instituyeron como "protectoras", el sitio y la posición de los asentamientos, la organización intracomunitaria, las redes de interacción, los vínculos con el lugar de origen, la influencia política, las posibilidades de autosostenimiento y las necesidades de migración, la presencia de organizaciones indígenas nacionales o transnacionales, las características de las instituciones de estatalidad, el valor económico de la tierra que ocupan, etc.

Dentro de cada una de estas "comunidades" también el grado de autonomía para reproducir la vida y la organización social propia es variable, fundamentalmente con relación a la coacción de la estatalidad que bajo la forma de asistencialismo interviene activamente en la diferenciación social interna.

En sentido contrario, la discriminación y el estigma generan procesos de identificación y autorreconocimiento como indígenas en tanto tales, tal como lo afirmaba Bonfil Batalla (1992) cuando consideraba

[61] Los matrimonios entre wichi y tobas son bastante frecuentes, así como los de chané y guaraníes, y en todos los casos existen uniones entre varones criollos y mujeres indígenas, aunque no la inversa. Sin embargo, entre los indígenas que viven en barrios urbanos o periurbanos, las uniones mixtas, sobre todo entre jóvenes son más comunes.

la categoría de indio como colonial, producto de la identificación estamentaria que los separaba de los blancos y criollos.

Es sobre esta realidad que actúan los organismos indigenistas del Estado (INAI, IPPIS), así como las asociaciones intercomunitarias como por ejemplo el Consejo de caciques de Tartagal y las ONGs.

En el caso de los chané, los procesos divergentes se hacen evidentes si se comparan las comunidades de Tuyunti constituida, luego del traslado producido en la década del sesenta desde lo que hoy se denomina Tuyunti viejo, como barrio periurbano de Aguaray, y Campo Durán, que fue progresivamente fragmentada y reducida desde la instalación de YPF en los años cuarenta.

Así, mientras la primera se fue transfigurando con relación a la presencia cercana y directa de las instituciones del Estado y la formación de un centro urbano, la segunda, lo hizo más en contacto con la empresa petrolera estatal y en la actualidad con las privadas (Refinor, Pan American, etc.), resultando que dos comunidades similares hace unos sesenta años, entre las cuales incluso se practicaba una exogamia preferencial, se hayan diferenciado profundamente en sus prácticas de reproducción de la vida y formas organizativas.

En efecto, mientras que en Tuyunti las opciones tienen que ver fundamentalmente con la venta de los productos del cerco, las changas o la inserción en los programas sociales y el empleo público, en Campo Durán con la producción artesanal y trabajos temporarios en las petroleras[62].

Sin embargo, los chane, a pesar de su posición minoritaria y subordinada, lograron diferenciarse de los guaraníes y reconstituirse como “etnía” independiente, en base a una forma particular de articulación con el Estado Boliviano a fines del siglo XIX (Slavutsky y

[62] En otro trabajo, Belli, Slavutsky y Martínez 2000, hemos mostrado como la relación de los chané de Tuyunti con los gendarmes del puesto permanente de la aduana interna de Aguaray constituye una política de integración subordinada.

Belli, 2003), y la construcción de un imaginario que tiene que ver con un modo de "vida buena", que merece ser vivida, fundada en los recursos del cerco y del monte, que les otorgaba cierto dominio territorial y capacidad de reproducirse socialmente acorde a sus propias formas socio cognitivas y socio lingüísticas (Vázquez, 1999).

Los relatos de los abuelos, transmitida a los más jóvenes, en la actualidad recuerdan esos tiempos, en las primeras décadas del siglo XX, como un momento de esplendor y cierta tranquilidad y felicidad. Según cuentan, los chane ocupaban un amplio territorio en Tuyunti viejo[63] y en Campo Duran, desde el cruce de la ruta 34 hasta El Algarrobal, más allá de donde hoy esta la Refinería de petróleo, con su estructura social organizada en base a capitanes y capitanes generales, sus cercos y creencias. Eran, según dicen hasta diez mil personas.

Pero, la pérdida del territorio producto del cambio de nacionalidad, agudiza la condición de subalternidad y sometimiento conduciendo a ambas comunidades por senderos distintos.

En Tuyunti se pierde en pocas décadas la producción de máscaras de Yuchan para el arete, la comunidad toma la forma de centro vecinal primero, y luego como comunidad indígena por indicaciones del INAI[64], algunos de sus dirigentes son cooptados por los partidos políticos, con empleos municipales y como funcionarios regionales del IPPIS[65], incluyendo uno que llegó a ser concejal de Aguaray por el partido Justicialista. Como proceso colectivo, la fiesta grande, el areté, terminó identificándose con el carnaval; las expediciones al monte en busca de palo borracho (yuchan) son cada vez menos

[63] En 1982 Llimos, Ignacio en su tesis de licenciatura sostiene que en Iquira (Tuyunti viejo) viven tres familias, en la falda de la Sierra de Tartagal, en una quebrada protegida de las heladas y donde existe abundante agua de vertientes durante todo el año. En 1942 se fundo la Misión de San Miguel Arcángel y luego en la década del 60 fueron trasladados por la implementación de un plan de vivienda a la posición actual muy cercana a Aguaray, despojados de los recursos directos del monte.

[64] Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

[65] Instituto Provincial de los Pueblos Indígenas de Salta.

fructíferas y más largas. Tal como lo registró Radovich en 1985, deben pasar por Tuyunti viejo e internarse en el monte con resultados inciertos.

Aún así, a mediados de los 90 todavía existía sobre todo entre los adultos producción de máscaras rituales, la memoria reservaba un lugar relevante para el arete como símbolo de un conflicto no resuelto entre el toro y el tigre, que como nos decían en ese momento "sigue aquí" (Slavutsky y Belli, 1999).

En cambio, en Campo Durán, más en contacto con el monte y menos "protegidos/controlados" por el estado, la producción de máscaras rituales continúo y se potenció con la implementación del programa de producción de artesanías durante los sesenta.

El mayor aislamiento de la vida urbana, su tamaño más reducido[66], habilitó un modo de vida que requiere, para los que no migraron, del conocimiento y los recursos sociales y culturales con los que realmente cuentan: el monte, los cercos y la habilidad mascarera.

Se reconocen mayoritariamente católicos por la influencia y el poder que ha tenido la Orden Franciscana sobre toda la población aborigen en esta zona desde el siglo XVIII, aunque en los últimos años se fortaleció la presencia de distintos grupos evangélicos.

Sobre todo, a partir de la reinstauración del sistema representativo en nuestro país y la visibilización de la "cuestión indígena" en la agenda política durante la década del noventa, las comunidades chané, o por lo menos, algunos dirigentes han tomado participación más activa en la organización de las demandas sociales que generó también mayor diferenciación interna. Este proceso se agudizó en los últimos años con la profundización del conflicto social y los movimientos sociales de desocupados en General Mosconi, Tartagal y Aguaray.

[66] Campo Durán tiene aproximadamente la mitad de población que Tuyunti. La instalación de YPF dividió a la comunidad en dos partes y se apropio de buena parte de las tierras utilizadas para el cultivo, obligando a la migración y ofertando trabajos temporarios. Esta presencia de la empresa estatal fue fuertemente "desestructurante" y opresiva generando desde su instalación mecanismos de clientelización y nuevas formas de diferenciación social interna.

Es en este contexto de crisis de la sujeción y el control, que en las comunidades se produce la reflexión sobre la identidad y se ponen en cuestión las construcciones homogeneizantes y estigmatizantes de las distintos rostros con que se presenta el poder (la escuela, el sistema sanitario, gendarmería, las empresas petroleras, los dadores de planes sociales, los intermediarios mercantiles, los contratistas).

Sin embargo, este proceso de reconfiguración identitaria es fundamentalmente pragmático y se desarrolla a través de las prácticas sociales: intracomunitarias, laborales e institucionales, que interactúan, muchas veces dolorosamente, con la experiencia cultural históricamente conformada y con la representación que distintos agentes del occidentalismo construyeron sobre los chané, contribuyendo a ocultar, indiferenciar, estigmatizar y silenciar la resistencia de un pueblo originario.

En este sentido, sostenemos con Todorov (Todorov, T. 1991) que los discursos no son sólo representaciones, son también acontecimientos, condiciones de posibilidad de los actos y justificaciones.

Así, al mismo tiempo que el “conocimiento antropológico” construía una representación de los chane, ligada a la historia, como “serviles”, “aculturados” múltiples veces por los incas, guaraníes y criollos, las practicas culturales y de socialización domestica, permitieron la recuperacion de la identificación positiva.

No sólo se trata de la memoria que les permite la autoadscripcion como arawak, no guaraníes, sino del establecimiento de un conjunto de principios de relacionamiento que pondera la autonomía, aún en las condiciones de subordinación y opresión en que viven.

“La vía de las mascaras” es una alternativa que justamente acopló una forma propia de identificación y diferenciación cultural con la posibilidad de reproducción económica, sin someterse totalmente a los procesos migratorios, que por el escaso numero del pueblo chane

hubiera conducido, seguramente, a su desaparición como pueblo indígena, ni a las mediaciones clientelares de la política local.

La construcción occidental y antropológica del pueblo chane

La Conquista

> **Ellos vinieron, nos encubrieron**
> **Aquí encontraron, dioses que danzan**
> **Y nos dijeron, CERRA LOS OJOS;**
> **Dame la tierra, tomá la biblia**
> (Huelga de Amores: R. Mollo/ F. Gil Solá/ D Arnedo)

Antes de la llegada de los españoles, los pedemontes andinos orientales que ocupaban los chané habían caído bajo el dominio de los Ava, que en distintas oleadas se habían desplazado desde su hábitat en el actual territorio brasilero en busca de la tierra sin mal (Metraux, A. 1946).

Este proceso migratorio continuó aún luego de la llegada de los españoles y transformó las relaciones interétnicas entre los distintos grupos a través de alianzas y guerras a lo largo de la ruta y en el espacio de asentamiento[67].

La expansión colonizadora introdujo un conjunto de nuevos factores de crisis, y nuevas redefiniciones de alianzas y estrategias de guerra. Pero, sobre todo, un nuevo poder hegemónico, con una lógica distinta del control y la dominación que se relaciona con la acumulación de riqueza y poder para fines no inmediatos.

[67] Muchos de los grupos aborígenes identificados por los conquistadores españoles y luego por la etnografía son producto de este proceso de etnogénesis que generó múltiples dominaciones, alianzas, desplazamientos y guerras. Son interesantes los trabajos de Kersten (1968) y Susnik (1971).

Estamos lejos de pensar que la conquista de América respondió a una planificación cuidadosamente ejecutada. Por el contrario, como sostiene Coronil (Coronil, F. 1996) se trata de un proceso conflictivo y heterogéneo al cabo del cual se consolidó la hegemonía del capitalismo, y su representación del mundo, el occidentalismo.

La construcción de este imaginario tiene dos dimensiones principales interconectadas: la producción intelectual en los centros de poder europeos y la generada por el frente de expansión, donde se produce una racionalización primaria de la dominación, mediada por los intereses económicos, las apetencias personales, las ideologías y las experiencias particulares.

A lo largo del tiempo, estas dos dimensiones van conformando un discurso más homogéneo, que con diversas formas y transformaciones fundan la tradición occidentalista, a través de la cual quedan representados los aborígenes americanos.

Mignolo (Mignolo, W. 1995) sostiene que en el imaginario europeo, América es concebida como una extensión de Europa, el extremo occidente, y que esta imagen funda la contraposición moderno/colonial que marca las relaciones ínter atlánticas. Por el contrario, Asia y África serían el territorio de la alteridad, el oriente como opuesto al occidentalismo. Sin embargo, esta posición se ajusta más a la visión paternalista elaborada por los intelectuales orgánicos del poder colonial, que a las prácticas de dominación y explotación de los frentes de expansión, tal como lo demuestran las diversas formas del genocidio.

El “derecho de gentes”, como vasallos del rey y siervos de Dios, consagra un primer marco legal en torno al cual se desarrollarán las relaciones sociales coloniales y se fijará el espacio social del indio americano.

La guerra justa para el infiel, la vigilancia (misiones, reducciones, encomiendas) para el converso. Estas líneas argumentativas

legitimarán arbitrariamente las acciones coloniales, y aparecen en los primeros textos de aventureros, misioneros y exploradores que desde el siglo XVI describen y clasifican etnías, valoran y evalúan habilidades, debilidades y fortalezas, elaborando los primeros discursos performativos acerca de los pueblos originarios.

En tanto, en el discurso del frente de avance prima el estigma hacia el indio, acorde con los intereses del sector al que pertenece el cronista.

La distinción de los grupos aborígenes permite la aplicación de políticas diferenciales con la meta de la apropiación territorial y/o de la fuerza de trabajo. La homogeneización fija la desigualdad "esencial" entre blancos e indios. El mismo concepto de indio señala una distancia social y cultural difícilmente salvable. A su interior las distinciones occidentalistas proceden según las posibilidades de dominación: para los misioneros de acuerdo con la resistencia a la misionalización, para los encomenderos según la aceptación de integrarse como fuerza de trabajo y sus habilidades, para la corona y los funcionarios por su capacidad de pagar tributo.

En las fronteras de guerra, como la cordillera chiriguana, la mediación de los intereses en la representación se exacerba por los efectos de la pasión y el terror de la guerra, y por el desconocimiento que amplifica el exotismo[68] y demoniza al enemigo (Trinchero, H. 2000).

La percepción española inicial sobre los pueblos situados al este de los Andes responde a la imagen incaica (Saignes, T. 1985) que los consideraba como salvajes para cuyo control el imperio había montado un conjunto de fortalezas de mitmaqkuna (Lorandi, A. comp.1997)

---

[68] Como plantea Todorov el exotismo es un elogio en el desconocimiento. Tal es su paradoja constitutiva.

La caída del incanato produce un retraimiento de la frontera y convierte a los valles orientales en un territorio de refugio, resistencia y guerra. Por un lado, se acentúa la belicosidad de los chiriguanos a través de las incursiones sobre los asentamientos hispánicos, por el otro, los encomenderos se benefician por el desbande de los "indios estatales" que pasan a engrosar su fuerza de trabajo.

La frontera entendida como un escenario de guerra permanente y la falta de una política consistente de dominación, primarán durante el siglo XVI, de tal manera que la representación colonial se basa en las informaciones provenientes de las "entradas" y algunos intentos misioneros.

Así, el chané está representado como una víctima indefensa de la ferocidad chiriguana.

En 1573 el Virrey Toledo afirmaba que "estos chiriguanaes tienen cabe sí una provincia tan grande como es la de los chanés de los llanos que son los yndios donde an hecho su carnicería siempre para comellos y que ya van comiendo los mochachos e viejos e dejando varones e atrayéndolos a su malicia o los van haziendo velientes hombres y sin miedo como ellos lo son e van tomando mujeres dellos con quien se casan..."[69].

Hacia el año 1600, Lizarraga sostenía que "con los indios que más enemigos han tenido son con una provincia que cae a las espaldas de estas montañas, tierra llanísima, falta de agua, que se llama llanos del Manso o la provincia de los chanées, que es gente desarmada, aunque bien dispuesta, de mejores rostros y más bien inclinados que los chiriguano, se han comido más de 60000, y no creo digo muchos, porque aquellos llanos eran muy poblados, ahora no hay indios sino muy pocos, y como no tienen quien los defienda, es, la carnicería de esta bestialísima gente. Son tan subjectos a los Chiriguanos, que en

[69] Levillier, R. Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, Siglo XVI, Tomo V Pag. 304. Madrid. 1924.

viéndolos no hay más que sentarse, sin resistencia alguna, para que el chiriguano haga del lo que quisiere; tráenlos como ovejas en manadas; comen los que se les antojan, de los demás se aprovechan para el servicio de sus casas y sementeras. Cuando se quieren comer alguno no hay más que decirle que se vaya a lavar al río lo cual hace sin replicar; viene desnudo; mandan a sus hijos tomen los arcos y flechas, y el pobre chané en una plaza huyendo de aquí para allí de las flechas, sin se atrever a saler della, de los muchachos es flechado y muerto con gran alegría de los que miran; le hacen pedazos y se lo comen, o asado o cocido con maíz y mucho ají. De los que ven valientes y de buenos cuerpos aprovechanse para la guerra; hácenlos a sus bárbaras costumbres y cuando han de pelear pónenlos en la delantera y si no pelean bien, fléchanlos por las espaldas”[70].

Son estos fundamentos los que comenzarán a representar al chané como parte constitutiva del mundo chiriguano y que en gran medida legitimaba la guerra justa contra este. Desde un comienzo, los chané pierden visibilidad, sometidos al salvajismo de los indios de guerra.

Durante el siglo XVIII la consolidación del poder colonial produce la reconfiguración de la frontera de guerra donde se contraponen los proyectos de sujeción misional a los mercantiles y de apropiación territorial y de la fuerza de trabajo indígena de los terratenientes, al mismo tiempo que cada pueblo desarrolla su propia política de alianzas y traiciones, no sólo con relación a su propia etnicidad, sino también en función de las nuevas posibilidades transaccionales que ofrecen los distintos grupos de la sociedad colonial.

Así, en Tomajuncosa, en Mingo de la Concepción y en otros textos que tienen que ver con el Colegio de Propaganda Fide de Tarija la imagen de los chané se modifica: de ser un pueblo sometido y servil, se transforma en un pueblo que como los otros que poblaban el gran

[70] Lizárraga, R. Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, en Nueva Biblioteca de autores españoles. Historiadores de Indias, Vol. II, pp 552-3. Madrid.1909

chaco participaban de las luchas interétnicas y contra los blancos, variando sus alianzas, pero con la meta de mantener su autonomía e identidad, hasta donde fuera posible.

Mingo de la Concepción distingue claramente entre chiriguanos y chané: “En las riberas o márgenes de este río del Parapití (el cual no es tan grande como el Guapay) se hallan en una y otra banda, muchos pueblos, unos grandes y otros pequeños. Solamente en la entrada o viniendo a él por la parte de Zaipurú y de Tacuaremboti se hallan ocho pueblos. Cuatro de ellos son de chiriguanos, que están en una banda, y otros cuatro, a saber tres de chanées y uno de chiriguanos se hallan en la otra. Y cada una de la poblaciones tiene su particular nombre o denominación”. (Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre chiriguanos, Universidad Boliviana Juan Misael Caracho, Tarija 1981. pp 360-361)

Refiriéndose a la misión de Itaú: “pero la pena es que éste se halla sin soldados que puedan favorecer a los religiosos en algún caso de asalto, teniendo, como tienen, no muy lejos no solo a los tobas, enemigos acérrimos de los chiriguanos, sino también a dos pueblos de indios chanées, que, por algunas injurias que en los meses pasados recibieron de los Chiriguanos, desean vengarse de ellos. El uno de los dichos pueblos se llama Senanditi y el otro Capitipendi”. (pp 369)

“Cierto es que los indios tobas, a fines del año de 1790, o a principios del año de 1791, embistieron, acompañados quizá de los chanées, a los chiriguanos del famoso valle de Caiza, haciendo en ellos mucha mortandad y llevándose mucha gente chiriguana de mujeres y muchachos. Y aunque se dijo que se habían establecido en dicho valle, no fue cierto, pero se sabe que no dejan de venir a él con el motivo y causa de coger alguna algarroba de que abunda, y ellos son tan crueles con la nación chiriguana, que se dice por cierto que han desolado y destruido el grande pueblo de los chiriguanos de Tareiri,

que era el último de esta nación hacia la parte del río de Pilcomayo, alias Itica. Y aún se da por cierto que han quitado las vidas a mucha indiada chiriguana del valle de Macharetí".

Kersten, que a principios del siglo XX realizó un cuidadoso estudio sobre los grupos aborígenes del Chaco sintetiza esta nueva situación diciendo: "Viedma quien visitó en 1788 las misiones chiriguanas, encontró en la aldea Parapití a chané y chiriguanos que vivían juntos bajo la catequesis de los Franciscanos. La Doctrina entre los chané produjo, como consecuencia lógica, la desaparición de su condición de subordinados respecto a los chiriguanos: en efecto desde mediados del siglo XVIII, se preparaban entre los chané grandes acontecimientos sociales, por que aspiraban a librarse de la esclavitud. Restos de los chané parecen haberse conservado hasta ahora, porque exploradores recientes del Chaco han señalado en el mapa el nombre de esta tribu (Kersten, L 1968: 109, 110).

Para el siglo XIX, existen varios testimonios recopilados por Erik Langer y Zulema Bass Werner de Ruiz que dan cuenta no solamente de la existencia de agrupamientos chané absolutamente autónomos de los chiriguanos, sino también de cierta organización que agrupaba a varios poblados cercanos, indicada por la presencia de un Capitán grande (Minguere) que habla con los franciscanos en nombre de ellas.

También se da cuenta en estos documentos de la contraposición de intereses entre los misioneros y los cristianos blancos, y el juego que los chané desarrollan con la meta de su supervivencia.

Así, en el documento Nº 690 se afirma: "Los indios le contestan nosotros queremos al Cristiano porque el se aviene con nuestras costumbres, a vos no te agrada no te queremos. Esto contestan los chanées de Ytiyuro, esto los de Ypaguazu, y esto todos los de las que han tenido el placer ver practicar a los cristianos los vicios más humillantes, que acostumbran en la gentilidad", mientras que en el documento Nº 691, se dice: "Al mismo tiempo le comunico para su

gobierno que finalmente el capitán grande de los Chanées llamado Minguere a dado la oreja y quiere que vayamos a ponerle la misión en su pueblo. Esta conquista es una de las magnificas por estar el caños de Caipependi lleno de indios aliados al cristiano pero bárbaros".

La dinámica de la expansión de la frontera, señala también la disolución de las comunidades y la vigencia de traiciones y venganzas entre las distintas etnías, los karai y los misioneros. Tal como señalan los comentaristas de los documentos, el narrador no identificado, pero misionero franciscano "hace suyos muchos de los prejuicios de los Chiriguanos sobre las otras tribus". El misionero sostiene que los chané son "esclavos por naturaleza de los avas y carais a mi modo de ver, viciados sobre manera por las costumbres de los Carais, sería perder el tiempo en ponerles misión". (Documento 694)

Este documento es revelador de que en este momento existen dos alternativas que se enfrentan: por un lado, la búsqueda de protección con los misioneros –representada por Minguere, quien es considerado "brujo", en términos del misionero, por los otros chané y asesinado, y por el otro, la búsqueda de autonomía a través de relaciones de alianza y subordinación con el frente de expansión blanca.

Estas prácticas de política étnica, no sólo son parte de los distintos sectores de la sociedad republicana, sino que juegan también al interior de las etnías y entre ellas. La dominación impone junto a la subordinación, el ejercicio de prácticas oportunistas (como la traición, la aceptación de los misioneros, el renunciamiento a la propia identidad) con la esperanza de preservar, aunque más no sea, espacios privados de autonomía.

En definitiva pareciera que los chané luego de haber sido sometidos por los chiriguanos hasta el siglo XVI y XVII, fueron ampliando los márgenes de autonomía durante el siglo XVIII en la medida en que se debilitaba la sociedad chiriguana por su enfrentamiento con la sociedad colonial, y en el siglo XIX, participaron del conflicto

interétnico generalizado de la guerra de frontera, más del lado de los colonos, no sujetándose a la estrategia de los misioneros.

En este momento, es notoria la diferenciación respecto de los chiriguanos, quienes optan en parte por buscar el amparo misional. Así, se explica que los documentos, en gran medida, recuperaran el punto de vista misionero y chiriguano respecto de las otras etnías, y la imagen de los chané quedará cristalizada en la situación de sujeción y servilismo de los primeros siglos de la conquista.

Esta hipótesis permitiría explicar porque la visibilidad de los chané quedará opacada en el discurso sobre los chiriguanos y se omitan situaciones que señalarían su actuación en los distintos conflictos que se desarrollaron en la frontera.

Así, por ejemplo, el protagonismo de los chané del lado del ejército boliviano en el control territorial fue reconocida a través de la cesión de tierras: en 1840 el General Manuel Rodríguez Magariños recompensa al pueblo Chané por su participación activa en la batalla que permitió salvar la tropa rodeada por guerreros de las tribus mataco, chorote y toba, entregándoles los títulos de propiedad de las tierras correspondientes a la localidad de Campo Durán y aledaños.

En 1901 el Presidente de la República de Bolivia, General José Manuel Pando ordenó a Don Juan Soruco (Subprefecto del Gran Chaco) amparar en sus posesiones a la tribu Chané representada por su Cacique Capitán Guarumbaque. Las posesiones cedidas fueron: Yerba Buena, La Angostura, San Antonio, Playa Ancha, Campo Durán, Pampa Blanca, Capiazuti, Aguaray, Tuyunti y Ñacatimbay, sumando aproximadamente 90.000 Ha.

Y ahora... Argentinos

Y nos dijeron “Tiempo es dinero,

Y EN ESTA TIERRA SOS EXTRANJERO”

(Huelga de Amores: R. Mollo/ F. Gil Solá/ D Arnedo)

En 1925 se firma el Tratado de Límites Internacionales entre Argentina y Bolivia “Diez de Medina - Carrillo”, por el cual se establece un convenio recíproco para que los ciudadanos con títulos de propiedad validaran los mismos, fijando como plazo hasta un año después de concretado el amojonamiento. El mismo concluyó aproximadamente en 1940. Los Chané que poseían los títulos bolivianos no los validaron ante las autoridades argentinas – bajo cuya jurisdicción quedó el territorio chané - en los plazos establecidos, disponiéndose entonces que las tierras pasaran al dominio fiscal. La lucha del pueblo hermano por recuperar sus tierras data de 1927 cuando el Cacique Tupare llegó a Buenos Aires iniciando las gestiones ante la Nación, ya que el gobierno provincial no había atendido sus reclamos. Esta lucha cuyos antecedentes se pueden rastrear desde el siglo pasado en Bolivia, aún continúa. Hay memoria de la ocupación de las tierras por criollos y migrantes Sirios y Libaneses, la “invasión Árabe” es el nombre que dan los Abuelos al evento. La recuperación de parte de esta tierra, que aún hoy continúa siendo fiscal y el resarcimiento por la pérdida del resto del territorio es una reivindicación del pueblo Chané, cuya legitimidad no deja dudas.

En Tuyunti, los intentos por establecer una misión franciscana databan de mediados de la década del 20, pero en esa oportunidad en Consejo Comunitario rechazó la propuesta y dispuso el establecimiento de un puesto de guardia para prevenir “el regreso del blanco misionero”. Sin embargo, el aumento de la presión por parte de los blancos como de los otros grupos aborígenes terminó por vencer la resistencia, en 1946, con la fundación de una escuela en el lugar donde actualmente está ubicada la población.

Una de las primeras consecuencias, fue el traslado de los habitantes de Tuyunti Viejo y Ñacatimbay, al paraje Ibira Picuitiva que fuera hasta entonces residencia de los caciques.

La acción misionera franciscana[71] posibilitó la compra de 40 Ha., las restantes fueron donadas por el Gobierno de la Provincia de Salta, hasta totalizar las 115 Ha. con que cuentan actualmente. En 1993 la Misión Franciscana entregó los títulos de propiedad de las tierras a la comunidad bajo la figura legal de comodato[72], cerrando su participación activa entre el pueblo chané.

En definitiva, el destino del territorio chane estuvo relacionado a la expansión y consolidación de la frontera por parte del estado nacional y a las disputas por la apropiación de los yacimientos petrolíferos y gasíferos entre la Standard Oil Co., YPF y la provincia de Salta y la nación[73].

Los etnógrafos

¿Que ves? ¿Que ves cuando me ves?
Cuando la mentira es la verdad
(Que Ves: R. Mollo/ F. Gil Solá/ D Arnedo)

La etnografía clásica, en esta región, hasta mediados del siglo XX fue desarrollada por autodidactas, científicos naturales, humanistas que

[71] En Tartagal data de 1924.
[72] La figura del comodato impide la cesión, venta o hipoteca de las tierras.
[73] Al respecto se pueden consultar: Solberg, Carl. Petróleo y nacionalismo en la Argentina. Hispamérica. 1982; Carlés, E. 1913. Las Formaciones petrolíferas de Tartagal y Aguaray (dpto. de Orán) Anales del Museo de Historia natural de Bs. As. T XXIV. Imp. Alsina; Schleh, Emilio. 1914. Salta y sus Riquezas, Bs. As. Imprenta Otero; El Problema del petróleo en la Provincia de Salta. (Gob. de la Provincia) 1933. Imp. San Martín; Frondizi, Arturo, Petróleo y Política. 1955. Ed Raigal. Bs. As.

poseían un amplio espíritu aventurero, dado que se trataba de un territorio inhóspito tanto desde el punto de vista ambiental como por los riesgos que implicaba la voluntad de expansión de los estados y los capitales privados, sumada la tenaz resistencia de los pueblos originarios.

En el caso que nos ocupa hay que ponderar no sólo la expansión agraria sino también las exploraciones petroleras que culminarán con la guerra entre Bolivia y Paraguay, los conflictos limítrofes entre los Estados nacionales y una historia de conflictivas relaciones interétnicas. A su turno, el establecimiento de las agroindustrias azucareras, tanto en Bolivia como en Argentina, consideraron a la población indígena como mano de obra en disputa.

El trabajo etnográfico, estuvo y está atravesado por este contexto, desde el momento mismo del acceso del investigador al campo. Sin embargo, no forma parte de los textos antropológicos, aunque hay una mención marginal, a manera de telón de fondo, en los artículos de Palavecino, Magrassi y Roca, volveremos más adelante sobre este punto.

Una cuestión central para la puesta en valor de las producciones etnográficas se vincula con la ideología científica de sus autores. Aquí, desde fines del XIX el peso de las filosofías positivas en sus diferentes versiones ha sido dominante. No es nuestro objetivo describir sus características, interesa destacar que en su aplicación no se releva el punto de vista de los agentes, ni el sentido o significado que atribuyen a sus prácticas. De allí que “la cultura” es disuelta en el inventario (lo más completo posible) de rasgos culturales. Aquí la historia comprensiva de los pueblos indígenas es omitida, y pareciera que no se toca con los procesos regionales o nacionales, o al menos que ni una ni otra es una condición necesaria para la explicación. Se describen los pueblos como unidades discretas

que pueden haber sido afectadas por procesos exógenos (difusión, aculturación, transculturación, etc.).

Por otra parte, la falta de dominio de la diversidad lingüística y la difícil accesibilidad, terminan de conformar un marco en el cual el conocimiento producido necesariamente requiere ser considerado con cautela.

En 1905, Ludwig Kersten realiza un estudio bibliográfico sistemático de los textos que refieren a las tribus del Chaco hasta fines del XVIII, recogiendo dos características medulares: su movilidad y los conflictos interétnicos en sus variadas formas. Intenta barrer la bibliografía existente, con la meta de sistematizar la información y elaborar un cuadro de situación y localización de las poblaciones. Una primera cuestión a abordar es la gran variabilidad en la designación de los grupos, fenómeno que subsiste hasta la asunción de un criterio clasificatorio de base lingüística, generalizado en la obra de S. A. Lafone Quevedo (1898). Kersten reconoce la existencia de grupos chané y señala, sintetizando las opiniones de Jolis, Hervás y Huonder: "Los pueblos Nu del Chaco cuyo parentesco idiomático cercano ha sido establecido por la lingüística aparecen en el siglo XVIII bajo los nombres de Chané y Guana, comprendiéndose como Guaná al conjunto de los orientales, mientras se llamaba chané a las tribus occidentales. Ellos demuestran características que los ponen en varios aspectos, al igual que a los chiriguanos, en evidente contraste con los pueblos chaqueños: son sedentarios y pacíficos, y viven – siempre que no hayan renunciado a su aislada existencia nacional – en aldeas fortificadas con empalizadas y se dedican a la agricultura intensiva. Saben hilar el algodón, y son, como todos los pueblos Nu, excelentes alfareros. Ignoran la costumbre de matar a los hijos, como tampoco conocen la poligamia, ni poseían ídolos, por lo que los jesuitas los tenían en altísimo concepto" (Kersten 1968: 107, 108) Ubica a ambas parcialidades en territorio Mbaya y chiriguano

respectivamente, los unos como vasallos o protegidos, en calidad de esclavos (tapií) los otros. Su trabajo es traducido en 1968, a instancias de E. Palavecino.

Otro tipo de texto resulta de los estudios empíricos. Aquí interesa la realización de registros etnográficos "objetivos" por unidad observada, equivalentes a los protocolos elaborados en el campo de las ciencias naturales Se registraban los rasgos que podían ser ostensivos a su paso o referidos por informantes bilingües, por lo general misioneros. Nordenskjold visitó las comunidades chané del río Itiyuro en Argentina y del río Parapiti en Bolivia, y recupera la información de los misioneros sosteniendo: "Los chiriguanos redujeron a los chané a esclavos y los descendientes de esta tribu habitan todavía como vecinos de los chiriguanos. Sin embargo, algunos de estos chané han conservado rasgos de su lengua original. Es una lengua Arawak y, de hecho, pertenece a una de las familias lingüísticas más expandidas de toda América.

Al comienzo del siglo XVIII, numerosos indios chané vivían todavía en el chaco boreal no lejos de Río Paraguay, donde estaban sometidos a los belicosos Mbayá: se los consideraba como más civilizados que sus dominadores.

La similitud cultural entre chiriguanos y chané es explicada: "las tribus de origen diferente, que viven juntas y estructuran su cultura sobre las mismas condiciones naturales, tienden en general hacia una civilización homogénea. Los chiriguanos que han emigrado al lugar que ocupan actualmente, poseen casi la misma cultura material que los chané, que viven allí desde hace mucho más tiempo. Sin embargo, también es posible que dos tribus de culturas muy distintas cohabiten amigablemente sin por eso asimilarse una a otra.

El rapto de mujeres ha jugado un rol considerable en el desarrollo cultural; las mujeres así llevadas son adoptadas por la tribu y continúan ejercitando los mismos trabajos manuales que antes.

Cuando un gran número de mujeres son llevadas a una tribu de cultura inferior, su influencia cultural debe necesariamente imponerse. Es el caso de los chiriguanos. (Nordenskjold, E. 1929)

Así, Nordenskjold al mismo tiempo que logra reconocer algunos rasgos que indicarían la autonomía chané con territorios específicos y vestigios de Lengua Arawak, comienza a desarrollar la tesis del complejo cultural donde los dominadores, adoptan un conjunto de rasgos de los dominados a través de la acción que en la cultura tiene el secuestro de las mujeres.

Su vocación inductivista queda plasmada definitivamente en la elaboración de criterios comparativos por rasgos, aplicables a toda Sudamérica. "Allí Nordenskjold, al analizar las pocas noticias que pudo reunir acerca del complejo de máscaras entre los chané, traza un rápido esquema del uso de las máscaras en Sudamérica aborigen clasificándolas en cuatro grupos: máscaras de danza, de amplia distribución continental; máscaras funerarias que, como yo lo he hecho notar, tienen una dispersión preponderantemente andina, máscaras de caza y máscaras de abrigo usadas por los aymaras y quechuas durante las tormentas de nieve" (Palavecino E. 1954: 123). Se produce así una secuencia basada en la autoridad etnográfica (estuve allí) – registro confiable (lo que relato es verdadero) - conocimiento objetivo (he aquí un saber válido). Hasta aquí los estudios que resaltamos son realizados por investigadores extranjeros en los cuales el extrañamiento opera como garantía de objetividad.

Más tarde, estudios locales ponderaron el valor heurístico de la etnografía en momentos de fuertes contactos y cambio cultural: se conjugaba la transformación de las pequeñas comunidades y la dificultad creciente de considerarlas como laboratorios naturales o simplemente como espacios en los que se podían acumular hechos fiables; así la urgencia de concretar el registro se ligaba con el temor de la desaparición física de estos grupos o su transformación. Se

observa en estos estudios la preocupación por explicar la diversidad cultural, la estabilidad y el cambio con relación a rasgos, creencias y rituales. En suma se trataba de describir la cultura y dar cuenta de sus transformaciones.

"Cultura" es el término teórico que engloba estos estudios antropológicos, un concepto polisémico, alrededor del cual la Antropología legitimaba su existencia como disciplina con problemas propios que atender, metodologías especificas (centralmente, el trabajo de campo) y un conjunto de tecnicas con las que se procedía a un registro pormenorizado de objetos culturales y acciones. Enrique Palavecino tuvo acividad desde 1918 hasta 1966. Realizo numerosas campañas al chaco entre 1938 y 1949, interesándose por las culturas Chiriguanas y Chane. Recogió la palabra de cronistas y estudiosos que lo precedieron e intentó el registro de voces arawak, pero consideró perdida la lengua originaria. Se propuso completar el registro de sus predecesores, avanzando en la observación sistemática del areté y realizando descripciones exhaustivas de la fiesta. Sorprende en los diversos artículos, su convicción firme de la equivalencia entre las culturas Chiriguanas y chané. A punto tal que se intercambian los términos, refiriéndose a la observación realizada en la comunidad chané de Tuyunti durante el Arete, afirma "algunas chiriguanas han sido tocadas por el barro..." (Palavecino E 1954: 131).

Apunta a mostrar acríticamente los cambios ocurridos con la instalación de las empresas petroleras y agroindustriales, indicando la participación temprana de los chané en los circuitos laborales. Su etnografía recogió la idea instalada de la disolución de la sociedad chané en la chiriguana, y el avance criollo es visto como un nuevo cambio cultural compulsivo, al que los chané se adaptan siguiendo intereses, apetencias e incluso el sentido estético de los blancos. Palavecino intentó despegarse de la Escuela Histórico cultural

(dominante en Buenos Aires) a través de aproximaciones teóricas ligadas a la escuela culturalista norteamericana.

A mediados del siglo XX se publica en el Handbook of southamerican indians bajo la dirección de Steward, el trabajo de Metraux que indaga sobre los antecedentes del poblamiento chiriguano y realiza una descripción etnográfica siguiendo las categorías clasificatorias por actividad de los aborígenes que cohabitan la región y de acuerdo con Nordenskjold afirma: "A lo largo de los Andes, los chiriguanos encontraron a una población arawak, los chané, una rama de la tribu Chaná o Guana, que ocupaba el norte del chaco a lo largo del río Paraguay. Los chané occidentales, luego de siglos de estrecho contacto con las culturas andinas, fueron influenciados profundamente por ellos. Vestían como los Chicha, producían cerámica similar a la del sur de Bolivia y la Quebrada de Humahuaca, usaban ornamentos y herramientas de metal. Los chané fueron presa fácil de los guaraníes, quienes mataron y comieron a muchos de ellos y redujeron al resto a una condición servil. Los invasores guaraníes habían traído a una pocas de sus mujeres y en consecuencia, tomaron esposas chané. La fusión de estas dos tribus produjeron una civilización en la cual se mezclaron rasgos andinos, guaraníes y arawak. *Los chané no perdieron totalmente la identidad, por cuanto a lo largo del río Parapetí, en el valle de Caipipendí, sobre el río Itiyuro y en la provincia de Salta, las aldeas chané sobrevivieron bajo sus propias jefaturas. Pero aún estas, adoptaron el idioma guaraní y en la actualidad no se pueden distinguir de sus conquistadores". (Traducción y cursiva nuestra)*

Nuevamente, la autonomía territorial, el mantenimiento de las jefaturas, quedan invisibilizadas ante la convicción de una cultura común.

Los estudios posteriores reflejan el peso de las diferencias teóricas y políticas en la Antropología de Buenos Aires. "Lo hegemónico era la

Escuela histórico- cultural y como complemento descripciones de objetos de museo. La otra variante era la propuesta de Cortazar más ligada al funcionalismo y al rescate de tradiciones - sobre todo del Noroeste- pero esta gente dialogaba con los primeros a través de Vivante" (Belli 1999: 112), se agregaban posiciones teóricas híbridas, cuyo sustento se vinculaba más con las disputas al interior del campo y con las diferencias políticas de los participantes, la Antropología Social estaba excluida de la polémica.

Aún cuando estamos simplificando al considerar sólo las posiciones dominantes y no nos extendamos en el contexto social de aquel momento particularmente atravesado por el desarrollismo en lo local, la Alianza para el Progreso y el triunfo de la Revolución Cubana en Latinoamérica, resultan reveladoras estas posiciones en el caso que nos ocupa. Para la Escuela histórico-cultural los indígenas interesan en cuanto son considerados supérstites de los ciclos culturales, para la tradición folklórica son sobrevivientes de un proceso de contacto cultural compulsivo. Para los primeros la distinción materia/espíritu coloca la cultura como una entidad abstracta, supraorgánica y distinta de los portadores concretos, para los segundos la cultura satisface necesidades humanas comunes a todas las sociedades, y comprende la totalidad de las producciones humanas.

"Las características especiales del pensamiento de la escuela de Viena en su raíz esencialmente religiosa, su racismo y su antievolucionismo, le dio un carácter particularmente grato y afín a las dictaduras militares que han predominado entre los gobiernos de la Argentina en el último cuarto de siglo" (Gonzalez A. R 1985. Citado por: María Teresa Boschin y Ana María Llamazares 1984: 114).

Pages Larraya (1982) comienza sus estudios en las postrimerías de la década del 60 y concluye a fines de los 70. Se propone realizar un estudio que permita la definición más exhaustiva de los ciclos culturales, de manera de definir las culturas desde las patologías

recurrentes (estudios nomotéticos) y de su particular asunción de la angustia y expresiones de locura (estudios ideográficos) Realiza un extenso estudio sobre las patologías psiquiátricas entre los pueblos indígenas del Chaco. Considera a los chané como tapii y apela a un estudio etnográfico en el "marco de un experimento natural" de psiquiatría transcultural. Sostiene que "La separación de los grupos chiriguano y chané de la República Argentina se funda en intuiciones" y caracteriza a la población nu-arawak como perteneciente al segundo de los círculos propuestos por W. Schmidt, o sea de las culturas totémico-patrilineales (Pagés Larraya, 1982: tomo III, pág. 381). Se trata de un trabajo fundado en la fenomenología de M. Bórmida, en el cual se utilizan explicaciones histórico-culturales y prácticas científicas intrusivas y autoritarias, en el marco de operaciones realizadas junto a Gendarmería en las comunidades indígenas.

Para el caso de los estudios con fuerte peso en el Folklore, en el texto introductorio del Censo Indígena de 1967, Magrassi consagra el denominado complejo chiriguano-chané. Sin embargo, sus textos, quizás a su pesar, muestran el corsé de una etnografía occidentalista: los otros construidos (inventados) desde el nosotros, y para nosotros. Un ejemplo, aclarará esta perspectiva: el autor reconoce una ubicación territorial de los chané: en Bolivia en Caipipendi, Parapití y cerca de Itaú, y en Argentina: Tuyunti y Campo Durán. Pero, ¿qué se sigue de enfatizar que la vida de un pueblo tiene lugar en un espacio geográfico descontextualizado del conjunto de condiciones estructurales que la favorecen o limitan? Por una parte la asignación de territorialidad presupone la idea de localización, pueblo con límites definidos, escenario de la actuación cultural, y con ello la posibilidad de realizar un estudio holístico, imprescindible para aquella etnografía. ¿Quiénes son?, ¿donde están?, ¿cómo son?, ¿con quienes y cómo se relacionan?, ¿qué hacen?, ¿en qué creen?, ¿cuáles son sus problemas?, ¿cómo afecta el mundo moderno?

Ambos grupos (chiriguano y chané) son tratados en conjunto, “por cuanto la homogeneidad cultural es hoy en día bastante grande, debido al prolongado contacto entre ellos, que se inició en el siglo XV y prosigue hasta la fecha, sin perjuicio de que las diferencias existentes sean señaladas cuando se lo considere necesario.

No debe llegar a creerse que ambos han llegado a fundirse en un ethos común, sino por el contrario, tanto los chané como los chiriguano, tienen clara conciencia de su diversidad étnica, aún en la actualidad” (Magrassi 1968: 23).

Sin embargo, se pondera la pasividad para ser dominados de los chané que primero fueron andinisados y luego dominados por los chiriguanos y los españoles.

“Los chiriguanos dominaron a los chané y los convirtieron en sus siervos, pero tomando como esposas a mujeres de la tribu sojuzgada con lo cual debió producirse un intenso intercambio de elementos culturales hasta el punto de llegar a confundirse en una entidad cultural chiriguano-chané”. (Magrassi 1968: 28). Nótese la misma tesis de Metraux, antes sostenida por Nordenskjold.

Sara J. Newbery y Manuel María Roca (1978) señalan también el largo proceso de transculturación entre chiriguanos y chané. “A pesar de estas similitudes culturales, entre ellos se diferencian muy bien y habitan pueblos diferentes” (Op cit: 45) y señalan el origen chané tanto del Areté como del uso de máscaras. Consideran que la población chiriguana ha sido la que más ha modificado el areté hasta el punto de fundirse y participar como comparsas en las celebraciones criollas del carnaval.

Roca conocía la vocación identitaria del pueblo chané, convivió con ellos, tenía profundos afectos, mostraba un incuestionable compromiso en la defensa de los Derechos Humanos, hacía público su respeto por los pueblos originarios, y más aún, apuntaba a distinguir la complejidad que implica la disputa entre el control y la autonomía,

entre la coacción hacia la integración, por vía del trabajo o de la religión, y la reconstitución identitaria, a través del idioma o de la producción de máscaras. Sin embargo, el uso de marcos teóricos fundamentalmente basados en la autonomía de la cultura respecto de las condiciones materiales de vida, impidieron explicar las formas de reproducción y transformación de la vida de las comunidades que resisten los embates a que son sometidas desde el estado y las formas variables del desarrollo del capital.

Esta naturalización de la dominación, a través de distintas herramientas teóricas y metodológicas obturaron las preguntas desde el punto de vista chané, impidieron poner en valor esa frase que aún hoy se reitera una y otra vez a quien quiera oírla: “Nosotros somos arawak”. Ser arawak, ha sido el sostén invisible de su resistencia y el vehículo crucial para orientar sus prácticas, máscaras de antepasados y hombres son uno sólo, la historia se activa en el ritual: el tigre sigue aquí.

Una última variante textual evalúa la actuación de un cacique en particular, en función de lo dicho (nadáye) en presencia del investigador, en las reuniones de las familias extensas y vecinos en los patios. Sorprende que no se destaque que nadáye refiere a lo dicho entre nosotros, no se trata de un chisme, y mucho menos en el sentido occidental que le atribuye el autor, que parece ignorar incluso el clásico ejemplo del guiño utilizado por C. Geertz (Geertz, C. 1973).

Con una visión francamente externalista, sin poner en cuestión el peso de su presencia en la interacción, sin aportar elementos que apoyen la confiabilidad y validez de los registros, sin confrontar los discursos y las prácticas de los agentes, destaca a lo largo del texto un conjunto de juicios que según sostiene definen el modo en que es considerado por su comunidad: “En “C” el mburuvicha goza de dudosa reputación y escaso peso” (...) “parsimonioso, tranquilo, esquivo,...” (...) “Nadie parece prestarle demasiada importancia” (...)

“En otras palabras, la etnicidad de Laureano –si se nos permite la expresión- es intolerablemente “apolínea” para el ethos de la comunidad….Por último volvamos al desdichado Laureano” (Villar Diego 2001).

Finalmente ensaya una explicación del cacicazgo como una forma de articulación con el mundo externo de modo que carga con las culpas de fracasos y éxitos, lo que se expresa en los dichos de su comunidad, agregando que esto tiene relación directa con el modelo cultural en juego, por la contraposición entre la realidad y el valor sostenido, entre el hombre concreto y el ideal.

Más allá de las fallas metodológicas, la información incompleta, las teorías refutadas a las que apela este texto, ilustra las producciones textuales que no consideran al pueblo Chané como posible interlocutor. Sin despegarse de su condición de “visitante”, elabora un discurso para el mundo académico urbano y cosmopolita desprestigiando la figura de un cacique real, cuyo pueblo real lo eligió y lo sostiene en la jefatura.

Se han ejemplificado distintos estilos etnográficos, y es curioso que -exceptuando los textos de Magrassi y Roca que son conocidos en las comunidades-, ninguno trabajó sus textos con la comunidad, ni dialogó con el pueblo Chané. Ninguno advirtió la práctica identitaria como camino de resistencia, se ponderó el complejo cultural por sobre las diferencias, asumiendo la vieja perspectiva colonial.

La producción mascarera: entre la reproducción domestica y la resistencia cultural

Hasta hace pocos años referirse a tradiciones mascareras en la provincia de Salta, remitía a las poblaciones Chané y Guaraníes, y al

ritual del Areté Guazu (la fiesta grande)[74]. Allí se celebraba la cosecha, especialmente de maíz, participaban todos los miembros de la comunidad, y se hacían presentes, a través de las máscaras, los espíritus de los antepasados que contribuían a la integración de la sociedad cargando de potencia a sus guerreros, en una ceremonia que fundamentalmente tendía a la reafirmación identitaria. Así había sido recogida la versión antropológica.

Sin embargo, hoy portan máscaras en los corsos tartagaleños[75] poblaciones de distinto origen étnico. El municipio contribuye asignando recursos para que todos puedan desfilar: en algunas ocasiones trasladan a los habitantes de los pueblos que están más alejados, compiten por un premio. Y algo más, "ocupan" la calle principal de la ciudad, son agasajados y cuidados por los organizadores y la Policía Provincial.

Estar allí para las comunidades indígenas, implica ser mirado y visto por los ojos occidentales, que se presta atención a la danza, los atuendos, las máscaras. Por ese tiempo se encubre la discriminación. El discurso estigmatizante se llena de frases aparentemente amables: nos visitan nuestros hermanos…, y aquí llegan los representantes…, se hace presente el barrio… Sin embargo, para estar allí y ser indígena hay que usar máscara, cubrir el rostro, vestirse como indio, invisibilizar su individualidad, ser una representación creada desde el otro, alienada. Por otra parte, la presencia indígena permite reavivar el sentimiento de sociedad de frontera, pionera y colona, que le otorga cierta "heroicidad civilizatoria" al hecho de vivir allí, como blancos occidentales, en un mundo poblado de "barbarie".

Así mismo, se produce un efecto de ordenamiento del espacio social: los indios quedan homogeneizados detrás de sus mascaras y atuendos,

[74] Es una palabra compuesta por los vocablos "a": día, y "ete": verdadero; la fiesta (arete) está vinculada con el concepto de "verdadero tiempo"

[75] Tartagal es la capital del Departamento San Martín en la provincia de Salta, y concentra la actividad comercial y financiera relacionada con las actividades petroleras y del frente de expansión agrario sojero de la región.

independientemente de sus filiaciones étnicas, al mismo tiempo que se diferencian de los blancos, que hacen visible su poder tanto a través del significado de sus disfraces (por ejemplo, los caporales) como del despliegue económico y tecnológico de sus comparsas.

El sentido que asignan desde Occidente a la portación de máscaras poco tiene que ver con el atribuido por la cultura chané[76] en la cual las "aña- aña", todavía tienen un sentido ligado a otros poderes, otras dimensiones, son preventivas y simultáneamente propiciatorias. Traen al mundo del presente a sus muertos, quien usa la máscara está en ese momento en contacto con el mundo de los muertos, pueden dialogar: "aña" es el alma de los muertos, simboliza la llegada de los antepasados a la tierra, el reencuentro con sus mayores, y todos juntos, unidos, revivirán con este antiguo ritual "el verdadero tiempo". Sin embargo, esta presencia de los muertos puede tener un sentido premonitorio negativo, por ello, el arete debería concluir con la ruptura de las máscaras y el baño de quienes las portaron. La máscara no es un bien alienable, intercambiable. Cada uno debe hacer la suya.

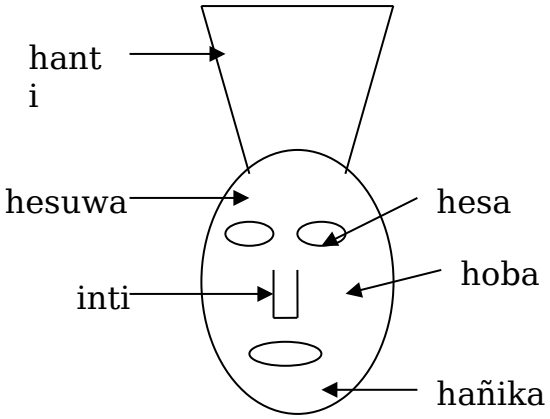
No se trata de un disfraz que oculta la verdadera identidad de la persona como quedó en la tradición secularizada de occidente, luego de perder la relación con los dioses que tuvo la máscara en el origen de la tragedia (Lesky, 1972), sino de la fusión colectiva en un estado de sacralidad. El portador de la máscara no actúa como si, sino que encarna el símbolo. Aún en la actualidad, en los arete que se realizan en las comunidades, fuera de la vista del "publico", la danza con la máscara, remite a un estado de comunicación distinto, produce una transformación del sujeto que se conecta con sus muertos recientes.

[76] Apelamos al término cultura para destacar que nos referimos al significado instituído históricamente en las etnografías tradicionales, que remiten a condiciones actualmente inexistentes. Hoy conviven un conjunto de significaciones junto a aquellas "tradicionales", que transitan desde la actuación ritual a las prácticas lúdicas

Las máscaras son de varios tipos[77]. Las de uso generalizado poseen "hanti", una especie de pantalla que se prolonga por encima de la talla del rostro, en la que se dibujan representaciones simbólicas de animales; "Aña-tairusu", máscara de hombre joven; "aña-uru-rabe", con plumas, pintadas de blanco, con ojos y nariz destacadas, Aña ndechi cuando las máscaras representan ancianos.

Si tienen visera en la parte superior, las llaman "aña-ingora", las "aña-sindaro" como cascos de soldado (...). Los "mascaritas", controlan que todos bailen y participen. Una mujer nunca lleva máscara" (S. J. Newbery y M. Roca 1972-78)

Cada sector de la mascara tiene una denominación en guarani.



Fuente: Radovich, J. 1985 y propias de trabajo de campo.

La noche calurosa invita a sentarse alrededor de la plaza, ya está todo dispuesto: los vendedores de espuma en aerosol y los niños blancos correteándose entre sí, la cerveza y los jóvenes, las carrozas de blancos, la comparsa de heterosexuales y gays fundidos por una sola noche, y los indios: wichis, chanes, guaranies, tapietes, cada quien identificado por el barrio o el lugar de residencia, presenta su comparsa. Todos los hombres llevan sus máscaras, pero no todas las

[77] Para una descripción completa ver Sara Newbery y Manuel Roca 1972 - 78

máscaras son iguales: los chané lucen sus máscaras tradicionales (algunas muy similares a las recogidas por E. Palavecino en la década del 30´), los representantes de barrios y misiones guaraníes se aproximan al modelo chané aunque varían en los motivos: se destacan las representaciones de animales como monos, víboras y pájaros del monte, tampoco falta el sol. Las máscaras que utilizan las poblaciones Wichi, como por ejemplo los vecinos de Barrio San Silvestre son realizadas por un hermano Guaraní, a pedido, y por un módico precio. Aquí la decoración incluye personajes de dibujos animados, imágenes de los indios de las praderas norteamericanas, King Kong, el águila emblemática de EEUU, tal vez una sirena, el diablo, una cobra, etc., esto es, motivos tomados de TV o revistas que impactan al potencial usuario. Suelen ser más globulosas, resaltando pómulos y labios, contrastando con las casi planas tradicionales.

Las chane están pintadas con tintes naturales extraídos de piedras y plantas, las wichi con pintura latex.

El anunciante marca la diferencia entre las comparsas de blancos y de indios (no distingue la condición étnica ni las diferentes prácticas culturales, para él son todos pinpines[78]). Los primeros con el camión que transporta el equipo de música, los segundos con su banda de músicos con tambores y flautas. Los primeros desfilan disfrazados, los segundos llevan sus ropas típicas el tipoy[79] de vivos colores para las mujeres y niñas, en los hombres la ropa habitual, un poncho y sus máscaras. La reina blanca va en carroza, la reina del pin-pin desfila entre sus pares.

Esta imagen contrasta fuertemente con el arete que se hace en los “patios” de las comunidades. No hay parlantes, ni luces multicolores. Sólo la música lenta de las flautas y tambores, la ronda de mujeres que se mueve apenas y la chicha de maiz.

---

[78] Denominación popular del areté que evoca el sonido del tambor (angu´á)

[79] Túnica enteriza anudada al hombro de vivos colores

Ejecutan armoniosamente los “temimbi”, “pinguyos”, los “angua”, además de dos o más bombos y otras tantas cajas, los músicos son jóvenes y viejos, en general vestidos con pantalón negro y camisas blancas. Cada tonada evoca un significado, los ritmos tienen distintas denominaciones llora-llora, viejo-vieja, chino-china (Llimos, I. 1982), que recuerdan a personas o acontecimientos.

El “temimbi” es una flauta de metal; el “pinguyo” esta hecho de caña hueca y marca el ritmo del baile y el cambio de las múltiples figuras; el angua es un tambor de cuero de “chancho del monte” porque “suena mejor”, y muy pocas veces un violín. El “angua guazú”, un tambor más grande de lo habitual que golpean con un mazo, es armónicamente ejecutado conjuntamente con el “angúa rai”, un tambor más chico y sonoro; todos los bombos, cajas y tambores tienen en el parche posterior un hilo tenso de cerdas trenzadas que al ser golpeados por el lado anterior producen un sonido metálico que es característico del Pin-Pin.

Se trata de un ritual, donde de alguna manera se suturan las fragmentaciones que están implicadas en vivir en la subalternidad. Sin caer en una interpretación funcionalista, el arete permite la recreación de un ideal de cultura comunitaria a través de la estructuración de un conjunto de roles predeterminados, y sobre todo, la preafirmación identitaria, expresada simbólicamente en la lucha entre el toro y el tigre al final del arete.

Estas dos imágenes, el arete y el corso tartagaleño, se repiten año a año, dan cuenta de las discusiones al interior de las comunidades, ir o no a la ciudad, disputas generacionales, mediaciones políticas. Denotan la tensión que implica vivir en la subalternidad, y al mismo tiempo, pretender sustraerse de la coerción, aunque más no sea en la vida cotidiana.

Además de los individuos y familias de origen chané dispersos, hay en la actualidad tres comunidades que se reconocen como chané y

recuperan su historia y la continuidad en la ocupación territorial: Tuyunti, El Algarrobal y Campo Durán (Yembi)[80].

Se reconocen como un pueblo indígena minoritario en la Argentina, y mantienen ciertos recaudos frente a los guaraníes y sus organizaciones como la Asamblea del Pueblo Guarani (APG): "nos dominaron una vez, no va a pasar lo mismo ahora". En un estudio que realizamos en 1998 (IEIMA, 1998) se evidenciaba una clasificacion por preferencias matrimoniales respecto de los otros pueblos indígenas y criollos, en la cual wichi, tobas y coyas no eran considerados como opciones posibles.

El ideal socio económico se funda en la familia extensa, que es la garantía de la continuidad de la producción agrícola en los cercos y la auto subsistencia, cuando los varones adultos deben salir a trabajar afuera. A diferencia de los guaraníes, los chane argentinos tal como lo señala también Llimos (1982) fueron renuentes a ir a trabajar a la zafra, y prefirieron cuando fue necesario, acudir a la cosecha de tomates, que involucra menos tiempo.

En la actualidad, persiste esta resistencia a la migración. En Campo Duran los hombres por lo general, sólo tienen trabajo asalariado cuando lo obtienen en forma transitoria en la Refinería a menos de cuatro km. de la comunidad. Son las mujeres las que deben salir a hacer las compras, o a vender su fuerza de trabajo en el servicio domestico.

A fines de la década del 70, como resultado de la implementación de un Programa Provincial para la estimulación de la producción de artesanías en serie, comienza la comercialización de máscaras. Es interesante destacar que la nueva producción introduce un nuevo tipo

[80] En el Censo Indígena Nacional (1967-68) se consignan como chané las comunidades de Algarrobal, Campo Durán, parte de Capiasuti y Tuyunti con una población aproximada de 700 habitantes, en tanto el Primer Censo Aborigen de la Provincia de Salta (1983) considera que en ese momento viven 585 personas de origen Chané. Ambas fuentes son de baja confiabilidad. Nuestra estimación se basa en nuestro propio trabajo de campo, triangulado con las informaciones suministradas por los relevamientos de las mismas comunidades.

de máscaras no aptas para el uso ya que carecen del tamaño apropiado, no tienen agujeros que posibiliten la visión, no replican las formas de las máscaras rituales, no cuentan con perforaciones y cintas de sujeción y no representan antepasados, aunque puede tomar la forma de algunos animales que participan de los rituales (excepcionalmente el cerdo o cuhi, el tigre o el toro).

Así se comienza un proceso en el que el varón replica el ritual en la fase productiva: ingresan al monte pidiendo autorización a la Señora del Monte, ofrendan alcohol, cigarros y coca, buscan árboles de Yuchán (Palo borracho), lo cortan en trozos y le dan las primeras formas, lo trasladan a la comunidad, culminan la talla con gubia y cincel, lo dejan secar a la sombra y colorean con tintes naturales. Por aquel entonces, el varón realizaba todo el trabajo, actualmente las mujeres colaboran en el pintado, pero siempre se ocuparon de la venta, aún cuando tuviera que negociar con intermediarios privados o estatales, o desarrollaran ventas directas a comercios de poblaciones próximas.

Veinte años después, se ejecuta otro programa propuesto por el Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino, financiado por GTZ (Sociedad Alemana de Cooperación Técnica). En un libro que recoge sus experiencias (1997) no dudan en señalar que Campo Durán es una comunidad de artesanos mascareros y preocupados por las dificultades de acceso a la materia prima proponen realizar un vivero comunitario de palo borracho. El proyecto fracasa porque según señalan: “Llegué temprano a la comunidad el día acordado y lo primero que me llamó la atención fue la euforia de los artesanos en los preparativos para salir al monte, con las herramientas para artesanía, machete, rifle o pistola y un grupo de perros. Ya en el monte, lo segundo que me llamó la atención fue descubrir que la fabricación de artesanías era sólo una de las actividades del día: durante el viaje se cazan animales, se

recolectan frutos, tubérculos, miel, toda una serie de productos para el autoconsumo…el monte no es sólo para producir artesanías" (Sassatelli S. 1997: 35, 36)

El apartado anterior es denotativo de las representaciones que en los 90 presentan al pueblo chane como artesanos antes que agricultores, contrastando con las etnografías precedentes.

Sin embargo, es curioso que actualmente sólo tres miembros de la comunidad se presentan y son reconocidos oficialmente (cuentan con un carnet expedido por la Provincia de Salta) como artesanos de tiempo completo, realizan ventas mayoristas y tienen producción en serie, el resto apela a la producción mascarera cuando carecen de trabajo remunerado.

Las máscaras para ellos constituyen un medio de diversificación económica en los momentos que merma el trabajo asalariado del varón: si se pregunta a las mujeres acerca de los sentimientos que las embargan ante la venta de una máscara, la respuesta es simple:"Nada, (…) se hizo para vender, ¡que más voy a sentir!". Estricta mercancía cuya estética puede ser modificada según la demanda.

La máscara para el arete conlleva un conjunto de contenidos simbólicos vinculados a la cosmovisión chané, al hombre que la produce, su historia social y su genealogía. En condiciones normales no se vende, su destrucción es el punto final del ritual donde los antepasados dejan de tener presencia en el mundo de la vida.

Remiten a los razonamientos de Marcel Mauss (1925) en el "Essai sur le don", cuando "establece claramente, la distinción entre dos dominios que se reparten lo social: el dominio de las cosas intercambiables, alienables, y el dominio de las cosas excluidas del intercambio, inalienables, que corresponden cada uno a los diferentes tipos de relaciones sociales y a diferentes momentos de la producción-reproducción de la sociedad" (Godelier M. 1998: 34).

Pero, esta separación, esta ruptura entre lo “sagrado” y lo “profano”, entre lo que alienable o inalienable ¿es tan tajante como lo imaginaron los antropólogos e historiadores de las religiones, como el mismo Mauss o Eliade? ¿Existen estos espacios y tiempos calificados, como esencialmente distintos, de los espacios y tiempos “normales”?

Una vez, cuando le preguntamos a Máximo Ovando, cacique de Campo Duran sobre la historia de los Chane, nos contesto sobre las actividades del cazador, sobre como cultivar, reconocer las plantas y los insectos. “La historia verdadera, la que nos permite vivir todos los días”, nos decía, frente a nuestra insistencia por saber los “hechos” y los tiempos de ocupación chane en la zona[81].

Otra vez, en el mismo sentido, decía cuando le preguntábamos sobre que se les enseñaba a los jóvenes: “Se les deja el conocimiento del monte, la producción de máscaras, saber sembrar maíz y ancos, cazar, pescar, esta tierra primero y ante todo nuestra y la historia verdadera”.

La historia social del pueblo chane, como la de todos los pueblos oprimidos, se va construyendo desde los despojos, las perdidas, la “falta”. Es una historia en la cual el desarrollo del capitalismo y los estados nacionales va transformando sus relaciones sociales y por lo tanto su constitución como grupo, en un proceso que conduciría a la “reducción” de sus formas de identificación, hasta fragmentarles en pedazos irreconocibles.

Es cierto, que las mascaras rituales ya no poseen el carácter inalienable, esa condición de contener el alma como apuntaba Mauss. Si es necesario se venden como las “artesanías” o no se hacen como sucede en Tuyunti desde hace más de veinte años.

[81] Máximo es también maestro bilingüe, por lo cual era evidente que su respuesta era intencional.

Sin embargo, el proceso de producción de las máscaras, rituales o no, se sitúa como un significante en una estructura, junto a otros, que permiten dilucidar en parte su significado.

Tanto en nuestras investigaciones desde mediados de los 90, como en las de Juan Carlos Radovich de 1985, quien nos facilitó sus notas de campo y entrevistas, el discurso chane sobre quienes son se constituye tanto desde un conjunto de narraciones míticas referidas a tumpa, las aña, y el origen de los lugares que habitan, remitiendo a la fórmula "así decían los ancianos", como a una memoria fáctica que refiere por lo menos a tres oposiciones socio étnicas: los karai, los chiriguanos y los tobas-matacos. Con los tres grupos manifiestan haber tenido confrontaciones bélicas en defensa de su territorio, los tres aparecen como amenazantes y no deseables, como causas de su situación actual, las muertes y las enfermedades[82].

Entonces, la producción de máscaras, que es indudablemente un patrimonio chane de diferenciación, aparece como en el "estadio del espejo" (Lacan,), como una devolución de la propia imagen, sobre un contexto de diferencias que permiten la identificación, en este caso colectiva.

Remite, en el caso de las rituales, a una reproducción cosmogónica, pero en cualquier caso, a un conjunto de actividades y habilidades que los hace diferentes, y le otorga sentido a esa diferencia.

Los pueblos conocen su historia y no equiparan los espacios sociales en los que actúan: para ellos no son equivalentes el corso y el arete, la plaza de Tartagal o los patios, el tetrabrik o la chicha elaborada por las mujeres, el desentierro a la salida del sol o por la noche, comenzar la danza en ronda de hombres y mujeres descalzas cuando con el altoparlante anuncia su pin pin.

[82] Si bien esta afirmación aparece más explícitamente en los materiales de Radovich, en la actualidad la desconfianza es también visible, aunque matizada por la relación permanente con las instituciones de estatalidad y la construcción de las organizaciones indianistas multiétnicas, que median en la obtención de recursos.

Desde los 7 años los niños hacen sus máscaras y las venden, ese protagonismo los entusiasma para continuar y conmueve al comprador. Allí está la garantía de continuidad. Las máscaras que se venden tienen el valor de reproducir un habitus, su producción es un recurso práctico de identificación. Hace falta saber hacer para resistir y hacer creer para reproducir la vida.

Hace 10 años cuando comenzamos nuestra relación con la comunidad chané pocos eran los que conservaban sus máscaras de areté y menos los que las vendían. Sin embargo, actualmente la venta se ha generalizado, así como la producción según modelos sugeridos por los intermediarios. La condición de exclusión y discriminación que domina las relaciones sociales con el pueblo chané reafirma dolorosamente su condición de pueblo subordinado.

Las mascaras se asocian a la producción de un imaginario de sociedad integrada, aparece en el mundo de la globalización como la oferta de un producto, que como cualquier otra mercancía reifica a su productor, en este caso un pueblo indígena.

El caso de los chané nos lleva a reflexionar sobre los modos como la dominación occidental es constitutiva de los procesos identitarios, creando imágenes del otro que quedan como verdades que enmascaran tanto la realidad de la desigualdad como las razones íntimas de la actuación del otro. El poder de las palabras anteriores, según Bakhtine.

En verdad, nosotros hace ya casi diez años que visitamos periódicamente Campo Durán, primero movidos por la curiosidad de la producción de máscaras y después por la amistad, por el sólo hecho de estar juntos.

Si bien es difícil despojarse de la deformación profesional de la observación, fue en las conversaciones sobre nuestras vidas, nuestras familias o nuestros trabajos, que tuvimos conocimiento mutuo, y

pudimos entender que ser chané no es lo mismo que ser chiriguano, ni ser blanco.

No pretendemos hacer una etnografía chané, porque pensamos que en un mundo justo, deberían o no ser ellos mismos quienes pudieran tener la palabra.

Nuestra intención aquí fue sólo mostrar la ironía dramática de que posiblemente un pueblo que tiene como símbolo de su resistencia la producción de máscaras sólo haya podido ser racionalizado como un esclavo resignado, sin considerar que ni aún las múltiples determinaciones de la derrota doblegaron la rebelión altiva del tigre o la comunicación secreta con la señora del monte.

Las máscaras chané del arete representan esta historia; la negación etnográfica de ver la resistencia de un pueblo a la integración subordinada, que enmascara su propia miseria y debilidad.

Conclusiones

Cuando empezamos a trabajar en esta tesis nos propusimos reflexionar desde nuestra práctica de investigación sobre los procesos de formación de los colectivos sociales y sus formas de representación en las producciones antropológicas.

Tenía la sensación de que las categorías socio identitarias que utilizábamos habitualmente para nombrar a los sectores de la sociedad con los cuales trabajábamos eran una imposición de las distintas teorías que no se ajustaban a una realidad cada vez mas compleja.

De hecho, como se señaló varias veces, muchos de los avances en las investigaciones en el NOA estuvieron dirigidos a dar cuenta de que los indígenas no eran solamente indígenas, ni los campesinos solo campesinos, ni los trabajadores solo trabajadores.

Era necesario definirlas en cada contexto para especificar si se estaba utilizando un criterio social o cultural, y como se relacionaban.

Más bien el sujeto social al cual se referían nuestras investigaciones se escurría de las características “propias” de su posición social cuando pasábamos del nivel de abstracción a su operacionalización, a excepción de erradicar todo intento de introducir la historia de las prácticas sociales.

Esta situación de indeterminación provenía del desarrollo del capitalismo, sus formas de acumulación y regulación, y la consolidación del Estado nacional en el NOA calificado como periférico o dependiente, que implicaba formas especificas de subsunción indirecta (Trinchero, 2000) o articulaciones (Bissio y Forni, 1974; Rutledge, 1988; Isla, 1992) y un conjunto de mediaciones.

Desde el punto de vista de la formación de los colectivos sociales el resultado fue que el proceso de proletarización, de despojo de los

productores rurales de sus medios de producción, nunca llegó a completarse ya sea porque el capital agroindustrial hegemónico no requirió mano de obra más que transitoriamente, ya sea por los procesos territoriales de resistencia, ya sea por las formas de mediación impuestas por las políticas reformistas y populistas del Estado Nacional y provinciales u otras.

Esto significó que la identificación de un colectivo social en si, desde su posición en las relaciones sociales de producción, constituye un problema metodológico en tanto en un mismo año un grupo ocupaba posiciones estructurales distintas, o dentro del mismo grupo doméstico se desarrollan diferentes alternativas de reproducción que involucraban a la totalidad o parte del mismo simultáneamente.

Si bien es posible tomar criterios estadísticos para definir la ocupación de los grupos domésticos, por ejemplo la del jefe, se plantea la no correspondencia necesaria entre su ocupación y la importancia de los ingresos, o entre el reconocimiento de la figura del jefe en términos de parentesco o simbólicos y los mecanismos concretos de reproducción.

Por otra parte, este tipo de metodología de corte sociológico puede conducir también a quitar visibilidad a las formas en que se construyen las categorías socioidentitarias desde los agentes, y por lo tanto, atribuirle realidad a colectivos de identificación que son producto de recortes teóricos y la “construcción del objeto”.

Por su parte, las alternativas de definir los colectivos sociales en base a sus características culturales tomando las palabras del hablante, conducen al nominalismo esencializante.

La categoría de formaciones sociales tomada por Trinchero desde la perspectiva de la antropología económica para analizar la expansión de la frontera agrícola en el Chaco, plantea la posibilidad de considerar la constitución socioidentitaria desde una perspectiva

estructural que contemple las relaciones sociales en su complejidad contradictoria.

La dimensión historica está considerada fundamentalmente en términos de las relaciones capital-trabajo-tierra, en las cuales las imposiciones hegemónicas de los distintos sectores del capital tienen un importante grado de determinación.

Esto permite la explicación de los procesos de producción y reproducción económico social de las fracciones del capital que funcionan en un territorio determinado y de los grupos domésticos, considerados como fuerza productiva, y adicionalmente las disputas en torno al factor tierra.

Sin embargo, para los procesos socioidentitarios consideramos que es necesario dirigir la mirada con más especificidad hacia la producción y reproducción simbólica y a las prácticas.

En este sentido, hemos analizado (capitulo 1) parte de las discusiones teóricas en torno al concepto de identidad con la meta considerar los distintos aspectos que aparecen ocluidos en la naturalización que asocia “necesariamente” la existencia de un colectivo social a una identidad.

Creemos haber demostrado que la construcción de las identidades se inscribe dentro de los procesos ideologicos que tienden a ocultar la construcción desigual, traumática, de lo social tanto respecto de los individuos como de los distintos tipos de grupos que componen una sociedad a través de la creación de una unidad fantasmática, inclusiva de la totalidad de sus miembros y diferenciadora de otras.

Como tales, las identidades son productos estructurados que emergen de la naturalización de las relaciones sociales ya dadas, desde donde los sujetos sociales son constituidos a través del orden simbólico y en la práctica social.

Las sociedades, en algún sentido, son grandes dispositivos de identificación/diferenciación que emanan del carácter gregario de la

especie que contiene la contradicción de que la reproducción de un determinado grupo sólo se puede realizar a través del intercambio con otros, como demostró Levi Strauss en los análisis de parentesco.

Es desde el tabú del incesto, la prohibición de realizar intercambios sexuales al interior de un núcleo consanguíneo, que se naturaliza la existencia de un colectivo de pertenencia como diferencia de otros colectivos de intercambio, pero a su vez esta afirmación reprime otro conjunto de diferencias al interior del grupo: diferencias de genero, de poder, de recursos y capacidades, etc.

El discurso identitario legitima esta represión, del individuo respecto de su grupo de pertenencia, de cada grupo respecto de cada instancia social más integrativa, crea reglas de obediencia basadas en la ley del "padre", como lo señalan los análisis de Freud sobre los orígenes de la psicología social.

Vale decir, que un conjunto de mecanismos que se desarrollan desde ciertas condiciones biologicas de especie se inscriben como un orden simbólico que se libera de sus condiciones materiales, para reproducirse a si mismo como fundamento único del orden social.

Las identidades emergen del "enlace afectivo primario", pero esto no significa ni armonía ni funcionalidad, sino por el contrario, tensión, trauma, contradicción. En los individuos por los mecanismos edípicos, y en la sociedades, entre las diferencias internas instituidas, pero reprimidas simbólicamente y por los habitus.

En consecuencia, lo que denominamos identidad es un resultado cuyo fundamento inicial hay que buscarlo en los "enlaces afectivos primarios", grupo de pertenencia en si, donde se produce la socialización de los sujetos y que más lejanamente enraízan en las reglas y estrategias biológicas de la especie (cuidado de las crías, incesto e intercambio). No existe identidad posible, sin grupo de pertenencia preexistente, sin convivencia y un conjunto de prácticas compartidas.

Pero esta condición primaria no aparece como tal, sino a través de sus transformaciones producidas en la vida social. Esto es, no como un reflejo de las tensiones, diferencias y contradicciones que están presentes en la constitución de los sujetos y los grupos sociales, sino como efecto de su represión, el efecto que borra sus causas, de las formas en que cada sociedad situada espacial y temporalmente se construye a si misma como totalidad para garantizar su reproducción.

Se establecen así, dos dimensiones de lo identitario: una constitutiva, pero reprimida y subyacente, inconsciente, no discursiva, y otra fenoménica, consciente, discursiva, que expresa la primera pero acorde a una formulación ideológica que niega sus partes antagónicas para insertarlas en un nuevo orden simbólico (creando significantes de identificación, como los héroes, dioses o mesías, enemigos míticos, grupos sociales minoritarios en los que se deposita el mal, como los judíos, etc.) y que afirma las partes que refieren a ciertas experiencias comunes (parentesco, tierra, actividades, idioma).

Lo curioso de los procesos socioidentitarios y de la gran mayoría de los análisis realizados por las ciencias sociales es que sólo se mueven en la segunda dimensión. Vale decir, considerando como real, aquello que es fantasmagórico y eludiendo el espectro que siempre se hace presente cuando la fuerza de la ideología no es suficiente para ocultar las condiciones constitutivas, contradictorias.

Marx pensó que en las sociedades clasistas la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción constituía un impedimento estructural para lograr acabadamente esta totalidad en forma armónica o articulada funcionalmente.

Las diferencias materiales entre los propietarios y no propietarios de los medios de producción aparecían como insoslayables y en términos históricos como una contradicción que debía ser resuelta. El desarrollo de los procesos de producción de bienes había producido

también a los hombres en sus diferencias, como clases en si, como colectivos sociales que podían ser identificados por su posición en las relaciones sociales.

Sin embargo, este proceso, por el fetichismo de la mercancía, como formulación ideológica por excelencia, al mismo tiempo que producía las clases en si, colectivos objetivamente diferenciables por su inserción en los procesos productivos, generaba sólo una clase para si, la burguesía, que imponía su ideología, sus reglas en las relaciones sociales como naturalmente dadas al conjunto de la sociedad, la relación entre las personas como relación entre las cosas en el mercado.

Por eso la transformación revolucionaria de la sociedad debía proceder desde la recuperacion de la contradicción objetiva entre las clases en si para que a través de la praxis, en un proceso racional de critica, la clase que encarnaba aquello que estaba integrado en la subalternidad, explotado, enajenado, pudiera devenir para si, y eliminar la diferencia clasista para crear una sociedad de hombres libres, sin identidades ideológicas.

Esta es la paradoja de las luchas emancipatorias que se desarrollan en nombre de las identidades, o para lograr su reconocimiento o su autonomía, que para ser verdaderamente liberadoras, el logro de su meta implicaría su propia desaparición.

En esta tesis intentamos realizar una lectura crítica de estos procesos que se desarrollan dentro del campo de la identidad en un territorio de fronteras políticas y culturales, con una población mayoritariamente de origen indígena que se encuentra en un proceso de reconstitución social en base a la identidad étnica.

La elección de este espacio amplio y heterogéneo como “unidad” se relaciona con la crítica que desarrollamos (capitulo 2) a la consideración del espacio por parte de la antropología clásica (y a veces no tanto) que no puede despegarse de la ilusión de la

comunidad situada, y que no terminan de integrar la creación de la espacialidad tanto desde los procesos de expansión y control territorial de los diferentes sectores del capital y el Estado, como desde los sectores subordinados, que buscan opciones para la reproducción de la vida.

En este sentido, la lucha por la territorialidad es uno de los ejes en torno al cual se ponen en relación los procesos de dominación, de sujeción de la mano de obra con las posibilidades de reproducción social, donde los sectores subalternos en si son interpelados en su habitus y en su conciencia por la inserción compulsiva en relaciones sociales de producción capitalistas.

El énfasis que hemos puesto en la espacialidad responde también a la necesidad de separarnos de la preponderancia de la dimensión temporal, como exclusiva, que legitima la lógica del progreso y la expansión occidental, así como también a las propuestas desterritorializadoras de las corrientes que genéricamente podríamos denominar posmodernas.

Esto no significa, deshistorificar el espacio, sino remarcar que la producción de la historia por parte de los hombres se realiza desde la construcción de la espacialidad, pero no como el lugar esencializado de la identidad, como plantean muchas ideologías indianistas en la fundamentación de sus reclamos territoriales o de tierra, sino como parte de la transformación implicada en la dialéctica de la dominación y de la explotación.

Así, en el capitulo 3 tratamos de reconstruir la historia socio espacial del territorio que consideramos, que incluye tanto los procesos expansivos desde donde fue redefinido y rearticulado, como las resistencias.

Este último término amerita también alguna explicación adicional. Se fundamenta en la imposibilidad objetiva históricamente de la completitud de la dominación. Sin embargo, estamos lejos de pensar

que resistencia es igual a proyecto emancipatorio. Se presenta como una condición que contradice la determinación absoluta en la generacion de subjetividades sujetadas al modo de producción.

En gran parte, las políticas identitarias como las indigenistas giran en torno a esta cuestión.

En esta tesis en los últimos cuatro capítulos reflexionamos en base a situaciones específicas sobre los mecanismos de sujeción del capital y el estado sobre los pueblos indígenas y sus formas de resistencia.

Es por este camino que ingresamos en el cenagoso terreno de las identidades tal como se producen.

Siguiendo la tesis de Laclau y Mouffle de que "la sociedad no existe", Zizek (2003: 174) afirma "que lo social siempre es un terreno incongruente estructurado en torno a una imposibilidad constitutiva, atravesado por un antagonismo central –esta tesis implica que todo proceso de identificación que nos confiera una identidad socio simbólica fija esta en definitiva abocado al fracaso".

No obstante, la vida social transita en la fantasía de su falta.

Es en esa fantasía donde se producen las relaciones interculturales, interétnicas o entre distintos sectores sociales, dentro del orden impuesto y legitimado del estado nacional.

Lo que relatamos en estos capítulos son situaciones que ilustran estas interacciones donde los distintos agentes sociales intentan ocupar un lugar de reconocimiento que permita la concreción de la sociedad y su inserción en ella.

Actúan la respuesta a una pregunta que la contiene como mandato. ¿Por qué soy (indio, campesino, trabajador, desocupado o burgués) lo que tu (el Estado) dices que soy?

En definitiva, es el Estado de clase, hegemónico, quien impone el marco interpretativo de lo identitario, y sus formas (legales y practicas) aparecen como un mandato constituyente que habilita,

dentro de la actual ideología multiculturalista, incluso algunas formas de resistencia.

El ingenio La Esperanza fue fundado en 1899 por un ingeniero ingles llamado Roger Leach, y en pocos años se convirtió en la segunda empresa azucarera de la provincia de Jujuy, llegando a ser propietaria de alrededor de 100.000 has. incluyendo tierras en la Provincia de Salta cerca de Embarcación, con la meta de sumarse a los proyectos de navegabilidad del Río Bermejo.

A su iniciativa se debe el arribo de la Iglesia Anglicana que contribuiría a la “civilización” de los indígenas chaqueños al mismo tiempo que los instalaría en zonas más accesibles para su incorporación como mano de obra en la época de zafra.

Para estos meses, de mayo a diciembre, todos los años se juntaban en los lotes alrededor de 5000 trabajadores con sus familias (25000 a 30000 personas) que provenían del Chaco en especial wichi y tobas, guaraníes del sur de Bolivia, andinos de las tierras altas de Argentina y Bolivia y criollos de Santiago del Estero, Catamarca y los valles Calchaquíes.

Si bien el sistema de contratación de mano de obra, el sistema de trabajo y pago y las condiciones de vida eran similares a las otras plantaciones-ingenios, con un fuerte componente disciplinario, coercitivo, pago por “tanto” y con vales, instalaciones precarias para los trabajadores y sus familias, pareciera que las condiciones eran mejores que en los otros dos grandes ingenios, Ledesma y San Martín del Tabacal.

De cualquier modo, para los momentos de ascenso del peronismo en La Esperanza se produjeron importantes huelgas y protestas que incluyeron crueles represiones con trabajadores muertos y heridos por la policía del Ingenio.

Para 1960, la familia Leach vende La Esperanza al grupo Deltec, que era propietaria de la firma Swift, que en su quiebra arrastra a la

empresa azucarera cuya venta se dispuso en octubre de 1980 (Cieza, 2000).

En un confuso proceso de adjudicación durante los momentos finales de la dictadura militar y con la complicidad de Movimiento Popular Jujeño, finalmente es adjudicado al grupo Jorge-Figueroa, quienes a su vez en una maniobra de vaciamiento empresarial inician un proceso de Concurso preventivo en 1996, que culmina con la quiebra decretada finalmente a fines de 2006.

A fines de 1999, antes de la terminación de la zafra, y como consecuencia de la falta de pago de los salarios estalla un conflicto, en el cual los trabajadores con apoyo del Frente de Gremios Estatales, la Corriente Clasista y Combativa y la Central de Trabajadores Argentinos, a la que se suman las adhesiones de la población de las ciudades San Pedro y la Esperanza, cortan la Ruta Nacional 34 durante más de diez días y ocupan la fabrica, logrando finalmente la intervención de la Justicia y el Estado provincial, que nombran un administrador que garantiza el control obrero de la producción.

Los trabajadores, aproximadamente 2000 entre permanentes y temporarios, a través de un sistema autogestionario lograron mantener el ingenio en producción, pagarse sus salarios un poco inferiores a los de los otros ingenios, reorganizar el sistema de trabajo y comercializar la producción.

Estos sucesos fueron saludados como un triunfo de la clase obrera y una demostración de que el camino de la lucha es capaz de transformar la conciencia, que permite la reapropiación de los medios de producción, y producir para si.

Luego de la crisis de gobernabilidad de 2001, y la recomposición del bloque hegemónico que restituye la legitimidad de los gobiernos y calma los movimientos sociales, el sindicato se reorganiza y pasa a manos de un grupo de dirigentes de la CTA desplazando a la Comisión

de lucha gestada en 1999 y el Poder Judicial nombra nuevos síndicos para administrar la quiebra.

En este proceso, se produce un paulatino restablecimiento del orden jerárquico empresarial. Los síndicos funcionan como propietarios, las diferentes gerencias y jefaturas vuelven a ocupar sus posiciones de privilegio, fundadas en el “saber” y el “poder”, y los obreros retornan a sus lugares subordinados.

Ahora, que la empresa está por ser vendida al mejor postor como hace veinte años atrás, por la resolución de la quiebra, el colectivo social clase obrera para si que parecía haberse forjado al calor de la lucha y la experiencia de autogestión de los años siguientes, parece orientarse mayoritariamente a desear volver a tener un “patrón privado” que garantice el mantenimiento de la fuente de trabajo.

Otros, algunos trabajadores temporarios del ingenio, jubilados, hijos de trabajadores y desocupados, se organizan en base a la etnicidad guaraní para reclamar una parte de las tierras del ingenio, dentro del proceso de Regularización de Tierras al que hemos hecho referencia antes.

Son pocos los que están convencidos de que la restitución a empresas privadas de las 80000 has. que actualmente tiene el Ingenio va a implicar un ajuste que garantice la maximización de las ganancias para el capital con la consiguiente tecnificación, despidos y flexibilización y reorganización de la producción.

Leído en términos de identidades sociales, además del sabor amargo, pareciera confirmarse que son más el resultado de las fantasías del Gran Otro, el poder, el capital y el Estado, que el producto de la propia experiencia. El objeto en el sujeto, las relaciones sociales de producción o las diferencias étnicas (culturales) estigmáticas, encarnadas en la subjetividad social. “Soy obrero o soy indio ya que me tratas como tal”.

Sin embargo, contra esta conclusión pesimista de la posibilidades emancipatorias de la realidad social, que dejaría como último recurso la critica racional y total para desublimar la cultura, tal como proponía Marcuse bajo el lema de “Marchemos sobre Beethoven” para borrar el Himno a la alegría de la novena sinfonía, como símbolo del éxito de la sociedad capitalista que “fondea en las propias mentes, en los propios sentimientos e incluso en los propios cuerpos de la mayoría de los individuos sus estructuras y necesidades de producción (104 La sociedad carnívora), el final podría ser siempre sólo el proceso mismo, se está haciendo, es inestable e incompleto, y deja abierta una puerta a las utopías creativas que deben amasarse con los materiales ya producidos, como en los procesos estéticos denominados ready made.

Se trata de trabajadores que recogen en sus historias personales y colectivas las marcas de la opresión y la explotación, como decía Marx, son el producto del conjunto de sus relaciones sociales, tuvieron su momento de heroicidad y de gloria, jugaron como actores de las fantasías de otros (los partidos de izquierda) pero nunca quisieron cambiar el mundo, sino sólo mantener su fuente de trabajo y quizás mejorar sus condiciones.

Fueron trabajadores en si, peleando por no perder su condición.

¿Qué queremos los intelectuales?

¿Que los otros realicen lo que nosotros imaginamos con nuestras mentes?

Juan, trabajador del taller de La Esperanza, decía que lo que más bronca le da, es ver que los síndicos y sus asesores no quieren la fabrica, que no quieren gastar en el mantenimiento de las maquinas y que él, aunque le traiga problemas si no le compran los engranajes que hay que cambiar, no va a armar la moledora de caña.

Para él, un buen trabajador es el que se identifica con sus medios de producción, aunque no sean propios, y un buen patrón es el que paga una remuneración justa.

Como en los pactos de economía moral, cuya ruptura producía las rebeliones campesinas, parecería que las lógicas identitarias funcionan tanto en la reproducción de las relaciones sociales de producción como en la función simbólica de constitución de los sujetos.

Sin embargo, nadie está fuera del juego, no existe un lugar de enunciación por afuera de las relaciones sociales, ni una mente esclarecida que como Dios nos lleve por el camino del bien.

La crítica de las identidades que realizamos nos permite sólo saber un poco más sobre los materiales de los cuales estamos hechos y con los que contamos, el desafío de transformar la realidad consiste también en poder imaginarnos en que podríamos convertirnos mientras actuamos.

Bibliografía

Abduca, R. 1995 Campesinos con ocupación obrera. Relaciones campesinas y dependencia salarial en una cabecera de valle argentino-boliviana. En: Trinchero, H. (editor) Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica. Biblos. Buenos Aires.
Abercrombie, N., S. Hill y B. Turner. 2004. Determinación e indeterminación en la teoria de la ideología. En: Zizek, S. (comp.) 2004 Ideología. Un mapa de la cuestión. FCE. Argentina.
Adorno, T. 1984. Dialéctica negativa. Taurus. Madrid.
Agamben, G. 1996. La comunidad que viene. Pre-Textos.Valencia.
Albó, X. 1991. El retorno del Indio. En Revista Andina 2. Cuzco. Centro de Estudios regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
Alonso, R. 2004. Minería. Propuestas y reflexiones sobre una actividad productiva esencial. Cámara Minera de Jujuy. Jujuy.
Althusser, L. 1974. Ideología y aparatos ideologicos del Estado. Nueva Vision. Buenos Aires
Amin, S. 1989. El eurocentrismo. Critica de una ideología. Siglo XXI. Mexico.
Anderson, B.1993. Comunidades imaginadas, Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo. FCE. México.
Anzaldua, G. 1999 Borderlands/La frontera. Aun Lute. San Francisco.
Aparicio, S. y C. Gras. 1995. Una burguesía dinámica en el NOA: los tabacaleros jujeños. En Giarraca, N. (coord.) Agroindustrias del noroeste, el papel de los actores sociales. Ed. La colmena. Bs.As.
Aramayo, C. 1987. Esbozo histórico de la economía jujeña. Pregón. 9 de julio de 1987. Jujuy.
Arizpe, L. 1982 La migración por relevos y la reproducción social del campesinado. En Poblaciones en movimiento. Unesco. Bélgica.

Assadourian, C. et al. 1973. Modos de producción en América Latina. Cuadernos de Pasado y Presente. Buenos Aires.

Auge, M. 1998. Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Gedisa. Barcelona.

Auyero J. 1996 La doble vida del clientelismo político. En: Sociedad Nº 8. UNQ Buenos Aires

Balán, J. 1978. Una cuestión regional en la Argentina: burguesías provinciales y el mercado nacional en el desarrollo agro exportador. En: Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales. Nº 69. Vol. 18. IDES. Buenos Aires.

Balandier, G. 1985. Modernidad y poder. Jucar. Madrid.

Barley N. 1993 El Antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro. Editorial Anagrama. Barcelona.

Barre, M. Ch. 1988. Ideologías indigenistas y movimientos indios. Siglo XXI. Mexico

Barth, F. (comp.) 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales. FCE. Mexico.

Batallan G. 1995 Autor y actores en Antropología: tradición y ética en el trabajo de campo. En: Revista Academia N. 1 UHAC, Santiago de Chile.

Bartolomé, M. 1998. Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina. En Bartolomé, M. y A. Barabas (coord.) Autonomías étnicas y Estados nacionales. COACULTA. INAH. México.

Bauman Z. 1996 Modernidad y ambivalencia.En: Las consecuencias perversas de la modernidad. Anthropos. Madrid

Beck, U 1997 La reinvención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva. En: Beck, Giddens y Lash Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno. Alianza. Madrid

Beck, U 1998 La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Paidós.Barcelona.

Beckett, J. 1988 Past and present. The construction of aboriginality. Camberra. Aboriginal Studies Press.

Belli E. y Ricardo Slavutsky 1993 Flores reinas y carrozas. Reflexiones sobre la identidad en el Noroeste argentino. CEAL. Buenos Aires.

Belli, E. 2004. Algunas implicancias de los programas de modernización en Valle Grande. Pcia. de Jujuy. Tesis doctoral. UBA.

Belli 1999 Los orígenes de la situación actual . En: Antropología del presente. Compiladores Gérard Althabe y Félix Gustavo Schuster. Editorial Edicial. Buenos Aires.

Belli E. y Slavutsky R. 1996 La modernidad agrietada. Procesos políticos en Jujuy. Instituto Interdisciplinario Tilcara. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Belli, E. Y R. Slavutsky. 1997. Entre la inclusión y la exclusión: mercados laborales virtuales. En Estudios del Trabajo. Nº 13. ASET.

Belli, E., R. Slavutsky y M. Martínez 2000. Hermano mayor – hermano menor: pueblos chane en territorios de frontera. En Trinchero, H. y A. Balazote (comp.) Etnicidades y territorios en redefinición. Una perspectiva histórica y antropológica. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. Argentina.

Belli, E. Y R. Slavutsky 2001 Nuevas formas de reproducción de la exclusión. En Antiguos y nuevos asalariados en el agro argentino. (S. Aparicio y R. Benencia coord.). La Colmena.. Buenos Aires.

Belli, E. Y R. Slavutsky Recuperar el territorio. Migración de retorno y conflicto social en las yungas jujeñas. En Estudios Migratorios latinoamericanos Nº 47. Buenos Aires 2001

Belli, E. y R. Slavutsky.2003. Las máscaras de occidente. En Pacarina N° 3. UNJU. Jujuy. Argentina.

Belli, E. Y R. Slavutsky 2003 Procesos de reconfiguración étnica y movimientos sociales en el NOA. En: Estudios Sociales del NOA Año 6 Nº 6. IIT. Tilcara, Jujuy.

Belli E. R. Slavutsky y Cristina Argañaraz 2004 7º Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural. Territorios antropológicos. Los espacios de disputa en el quehacer disciplinar" 21 y 22 de octubre. CD
Belli, E. y R. Slavutsky.2004. En la frontera. Subordinación y resistencia en el ramal salto-jujeño. En: Belli, Slavutsky y Trinchero (comp.): La cuenca del río Bermejo. Una formación social de fronteras. Reunir. ICA. IIT. FYL. Bs. As.
Belli, E. y R. Slavutsky 2006. Patrimonio en el NOA. Otras historias. IIT. UBA. Tilcara.
Benedetti, Alejandro (2000) "¿Redes de energización o redes de exclusión? Geografía de la electricidad y condiciones de reproducción social en la Puna jujeña: un caso de estudio", *Cuaderno N° 13*.
Benedetti, A. (comp.) 2003. Puna de Atacama. Sociedad, economía y frontera. Alción ed. Bs. As.
Benhabib, S. 2004. La critica de la razón instrumental. En: Zizek, S. (comp.) 2004 Ideología. Un mapa de la cuestión. FCE. Argentina.
Benoist, J. 1977. Facetas de la identidad. En: Levi Strauss, C. 1977. La identidad. Petrel. España
Bhabha, H. 2002. El lugar de la cultura. Manantial. Buenos Aires.
Bhabha, H. 2003. El entremedio de la cultura. En: Hall, S. y Gay, P. 2003. Cuestiones de identidad cultural. Amorrortu. Buenos Aires.
Bigot, M. 1997. Programa de Educación bilingüe e intercultural de orientación pluralista (modelo mantenimiento) para niños tobas de los asentamientos de Rosario. En Papeles de trabajo No. 4. Rosario.
Bissio, R. y F. Forni. 1976. Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero del noroeste argentino. En: Desarrollo económico. Revista de ciencias sociales. IDES. Nº 61 Vol. 16.
Boleda, M. 1993. La población del Noroeste Argentino. Historia y actualidad. Legasa/Gredes. Salta.

Boleda, M. 1999. Ciudades del Noroeste Argentino. Alianza Ed. Buenos Aires.

Bonnarens, E. 1978 De la vida, muerte y más allá del chiriguano. En Cuadernos franciscanos 49.

Bonnarens, E. E Idoyaga Molina, A 1974. Los grupos amazónicos del Chaco Central: Chiriguano y Chané. En Cuadernos franciscanos 35.

Bonfil Batalla, G. 1972. El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial. En Anales de Antropología. Vol. IX. Instituto de Investigaciones Históricas de la U.N.A.M. México.

Bonfil Batalla G. 1992 Identidad y pluralismo cultural en América Latina. Fondo Editorial del CEHASS. Buenos Aires.

Bossert, F. 2001. Notas para una teoria del carnaval. En Scripta Ethnologica 22.

Bossert, F. y Villar, D. 2001. Reseña del libro Sobre mascaas y enmascarados en la celebración del carnaval chiriguano-chane de Graciela Dragoski. En Scripta Ethnologica 21.

Bourdieu P. 1988 La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto. Taurus. Madrid

Bourdieu P. 1991 El sentido práctico. Taurus. Madrid.

Bourdieu P. 1997 Capital cultural, escuela y espacio social. Siglo XXI. Mexico

Bourdieu, P. 1997. Razones prácticas. Anagrama. Barcelona.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. 1995. Respuestas. Por una antropología reflexiva. Grijalbo. Mexico.

Bourdieu, P. y J. Passeron. 1977. La reproducción. Elementos para una teoria del sistema de enseñanza. Laia. Barcelona..

Boschin, María Teresa y Ana María Llamazarres 1984 La Escuela Histórico-cultural como factor retardatario del desarrollo científico de la Arqueología Argentina. En: ETNIA. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Museo Etnográfico “Damaso Arce”. Olavarría. Provincia de Buenos Aires Argentina.

Briones, C. 1994. Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invencion de la tradición. En Runa vol. XXI.

Buliubasich, C. et al. 2000 Las palabras de la Gente. Alfabeto unificado para wichi Lhamtes. Proceso de consulta y participación. CEPHIA Unsa.

Buliubasich, C. et al. 2005. El proceso del alfabeto wichi, alcances y perspectivas. Lenguas e interculturalidad. Fac. de Humanidades. UNSa.

Buliubasich, C. y Rodríguez, H. 2002. La noción de trabajo en la construcción de la identidad: indígenas y criollos en el Pilcomayo salteño. En Cuadernos de antropología social No. 16.UBA.

Cafferata, A. 1988. El área de frontera de Tartagal. Marginalidad y transición.CFI. Buenos Aires.

Cardozo, E. 2000 Historia jujeña. Jujuy.

Cardoso de Oliveira, R. 1998. Etnicidad, eticidad y globalización. En Bartolomé, M. y A. Barabas (coord.) Autonomías étnicas y Estados nacionales. COACULTA. INAH. México.

Cardozo Mercado, T. 2006. Hacia la construcción de una educación indígena intercultural plurilingüe. En Suplemento antropológico. Vol. XLI No. 1. Asunción del Paraguay.

Carrasco, M. 2000. Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina. IWGIA. Buenos Aires.

Carrasco, M. 1997. La juridizacion de lo indígena en Argentina o la conveniencia estratégica de utilizar las leyes para defenderse. II Reunión de Antropología del Mercosur. Piriapolis.

Carrasco, M. y Briones, C. 1996. La tierra que nos quitaron. IWGIA. Buenos Aires.

Castells, M. 1998 El poder de la identidad. Alianza Ed. Madrid.

Castro Gómez S. 2000 Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. . En: Lander compilador La

colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. CLACSO. Buenos Aires

Censo Indígena Nacional. 1968. Ministerio del Interior. Buenos Aires.

Cieza, F. 2000. El triunfo de La Esperanza. Los trabajadores del Ingenio y la cronica de su heroica lucha. Cuadernos de Editorial Agora 8. Buenos Aires.

Clifford, J. 1991. Sobre la autoridad etnografica. En Reynoso, C. (comp) El surgimiento de la antropología postmoderna. Gedisa. Madrid.

Comajuncosa, A. 1836. Descripción de las Misiones al cargo del colegio de Nuestra Señora de los Angeles de la Villa de Tarija. En Pedro de Angelis. Colección de obras y documentos relativos a la historia del río de la Plata. Tomo V. Buenos Aires.

Comaroff, J. 1985 Body of power Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Combes, I. 2004. Tras las huellas de los manigua: de tapii, tapiete y otros salvajes en el chaco boliviano. En: Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines. T. 33 No. 2.

Conti, V. Et al. 1988 Mano de obra indígena en los ingenios de Jujuy a principios de siglo. CEAL. Buenos Aires.

Coronil, F. 1996, Beyond Occidentalism. Toward nonimperial geohistorical categories. In: Cultural Anthropology Journal of the society for cultural anthropology. Vol. 11 Nº1.

Coronil, F. 2000. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En Landler, E. (ed.) La colonialidad del saber: perspectivas latinoamericanas. Clacso. Buenos Aires.

Cornejo, A. 1945. Contribución a la historia de la propiedad inmobiliaria en Salta. Buenos Aires.

Cotlear, D. 1984 Desigualdad, derechos de propiedad y migración en las comunidades andinas: un estudio de caso en siete comunidades

campesinas de la Sierra Sur. CISEPA. Documentos de trabajo 57. Lima. Perú.
Dasgupta, B. 1982 La migración rural-urbana y el desarrollo rural. En Poblaciones en movimiento. Unesco. Bélgica.
De Certeau, M. 2000. La invención de lo cotidiano. Universidad iberoamericana. México.
Declaración de Barbados. En La situación del indígena en América del Sur. Tierra Nueva. Montevideo. 1972.
De la Peña, G. 1995. El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nacion en el pensamiento antropológico. En: Díaz Polanco, H. (comp.) 1995. Etnia y nación en América Latina. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Mexico.
Delgado, G. 1996. Entre lo popular y lo étnico. Notas de un debate para un debate. En Varese, S. (comp.) Pueblos indios, soberanía y globalismo. Abya-Yala. Quito. Ecuador.
Díaz Polanco, H. (comp.) 1995. Etnia y nación en América Latina. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Mexico.
Díaz Polanco, H. 1995. Etnia, clase y cuestion nacional. En: Díaz Polanco, H. (comp.) 1995. Etnia y nación en América Latina. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Mexico.
DIPEC. 1976. Estadísticas 1971-1974. Jujuy
DIPEC 1991. Síntesis de la información estadística del sector agropecuario de la Provincia de Jujuy. Jujuy.
Donan, H. y T. Wilson (comps.) 1994 Border approaches. Anthropological perspectivas on Frontiers. Londres. University Press of America and Anthropological Association of Ireland.
Douglas M. 1996 La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales. Paidos Studio. España.
Dubar, C. 2002 La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación. Bellaterra. Buenos Aires.

Duncan, K. y I. Rutledge (comp.) 1987. La tierra y la mano de obra en América Latina. FCE. Mexico.
Dussel E. 2000 Europa, modernidad y eurocentrismo. En: Lander La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. CLACSO. Buenos Aires
Escobar, A. 1998. La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Norma. Bogota.
Esteva, G. 1998 Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad. En Bartolomé, M. y A. Barabas (coord.) Autonomías étnicas y Estados nacionales. COACULTA. INAH. México.
Esteva G. 2000 Desarrollo. En: Viola A., compilador Antropología del desarrollo. Paidós. Barcelona
Fanon F. 1974 Los condenados de la tierra. FCE. Buenos Aires
Fanon, F. 1968. Sociología de una revolución. Era. México.
Fanon, F. 1965. Por la revolución africana. FCE. México
Fanon, F. 1986. Black Skin, white Masks. Pluto. Londres.
Favre, H. 1973. Cambio y continuidad entre los mayas de Mexico. Siglo XXI. Mexico.
Fernández Bravo, A. 2000 La invención de la nación. Manantial. Buenos Aires.
Foucault, Michel 1995 La arqueología del saber. XVI edición. Siglo XXI. España.
Foucault, Michel 1990 Un diálogo sobre el poder. Alianza. Barcelona
Foucault, Michel 1989 Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. XVII edición. Siglo XXI. Editores.
Foucault, M 1980. Questions on Geography. In C. Gordon (ed) Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.
Freud, S. 1933. Psicologia de las masas y analisis del yo. Biblioteca Ercilla. Chile.
Fromm, E. 1968. El miedo a la libertad. Paidos. Buenos Aires.

García Canclini, N. 1992. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Sudamericana. Buenos Aires.

García Canclini, N. 1995. Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización. Grijalbo. Mexico.

Garcia Canclini, N. 2000. ¿De que lado estas? Metáforas de la frontera de Mexico-Estados Unidos. En: Grimson, A. (comp.) 2000 Fronteras naciones e Identidades. La periferia como centro. Ciccus. Buenos Aires

Gatti, L. 1975 Plantación, campesinado y manufactura: un caso de análisis diacrónico de la articulación de clases en el noroeste argentino. Segunda reunión del Grupo de Trabajo sobre Procesos de Articulación social. Quito. Clacso.

Geertz Clifford 1973 La interpretación de las culturas. Editorial. Gedisa. Madrid.

Geertz, C. 1989. El antropologo como autor. Paidos. Barcelona.

Gellner, E. 1993, Nations and nationalism. Cornell University. New York.

Gellner, E. 1997 Antropología y política. Revoluciones en el Bosque sagrado. Gedisa. Barcelona

Gellner, E. 1993. Cultura, identidad y política. Gedisa. Madrid.

Germani, G. 1969 Sociología de la modernización. Paidós. Buenos Aires. Península/Ideas. Barcelona.

Giarracca N. Et. Al. 1995 Agroindustrias del noroeste. El papel de los actores sociales. La Colmena. Buenos Aires.

Giddens, A. 1993 La estructura de clases en las sociedades avanzadas. Alianza. Madrid.

Giddens Anthony 1984 The Constitution of society. Outline of the theory of structuration. Polity Press. Great Britain.

Giddens Anthony 1987 Las nuevas reglas del método sociológico. Amorrortu editores. Buenos Aires.

Giddens Anthony 1988 El Capitalismo y la moderna teoría Social. Editorial Labor Barcelona.

Giddens Anthony 1993 Consecuencias de la modernidad. Alianza Universidad. Madrid.
Giddens Anthony 1995 Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Alianza. Madrid
Giddens Anthony, Jonathan Turner et. al. 1990 La teoría Social hoy. Alianza editorial. Madrid
Giddens, A. 1993. Las consecuencias de la modernidad. Alianza. Madrid.
Gluckman, M. 1978. Política, derecho y ritual en la sociedad tribal. Akal. Madrid.
Gobierno de la Provincia de Salta. 1984. Primer Censo Aborigen. Secretaría de Estado de Seguridad Social.
Godelier, M. 1974, Mito fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Siglo XXI. Madrid.
Godelier, M. 1987. Los procesos de transición. RICS 114. Madrid.
Godelier, M. 1994 El enigma del don. Siglo XXI. Madrid.
Godenzzi Alegre, J. (comp.) 1996 Educación e interculturalidad en los andes y la Amazonia. Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas" Cusco. Peru.
Godenzzi Alegre, J 1996. Construyendo la convivencia y el entendimiento: Educación e interculturalidad en America Latina. En: Godenzi Alegre, J. (comp.) 1996 Educación e interculturalidad en los andes y la Amazonia. Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas" Cusco. Peru.
Goffman, E. 1995. Estigma. Amorrortu. Buenos Aires.
Gonzalez Stephan B. 1996 Cultura y Tercer mundo. Nuevas identidades y ciudadanías. Nueva Sociedad. Caracas
Gordillo, G. 1992. Cazadores recolectores y cosecheros: subordinación al capital y reproducción entre los tobas. En Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro occidental (Salta y Formosa). CEAL. Buenos Aires.

Gordillo, G. y J. Leguizamón. 2002. El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo. Biblos. Buenos Aires.

Green, A. 1977. El átomo de parentesco. En: Levi Strauss, C. 1977. La identidad. Petrel. España.

GTZ 1997. Detrás del arbol, la gente. Experiencias y aprendizajes del proyecto desarrollo agroforestal en comunidades rurales del Noroeste argentino. Salta.

Grimson, A. (comp.) 2000 Fronteras naciones e Identidades. La periferia como centro. Ciccus. Buenos Aires

Grossberg, L. (coord.) 2003. Identidad y estudios culturales. ¿No hay nada más que eso? En:

Hall, S. y Gay, P. 2003. Cuestiones de identidad cultural. Amorrortu. Buenos Aires.

Grunberg, G. 1995. Articulación de la diversidad. Tercera reunion de Barbados. Abya Yala. Ecuador.

Gruner, E. 1998. El retorno de la teoria critica de la cultura: una introducción alegórica a

Jameson y Zizek. En: Jameson, F. y Zizek, S. 1998. Estudios culturales. Reflexiones sobre el muticulturalismo. Paidos. Buenos Aires.

Gunder Frank, A. 1970. Capitalismo y subdesarrollo en América latina. Ed. Signos. Bs. As

Habermas U. 1989 Modernidad, un proyecto incompleto. Punto sur editores. Buenos Aires

Hall, S. 2003. Introducción. ¿Quién necesita la identidad? En: Hall, S. y Gay, P. 2003. Cuestiones de identidad cultural. Amorrortu. Buenos Aires.

Hall, S. y Gay, P. 2003. Cuestiones de identidad cultural. Amorrortu. Buenos Aires.

Hammersley Martyn y Paul Atkinson 1994 Etnografía. Métodos de investigación. Paidos. Buenos Aires.

Harvey, D. 1990. La condición de la posmodernidad. Amorrortu. Buenos Aires.

Heritier, F. 1977. La identidad Samo. En: Levi Strauss, C. 1977. La identidad. Petrel. España

Hidalgo, C. y Tamango, L. 1992. Etnicidad e identidad. CEAL. Buenos Aires.

Hirsch, S. 2000 Misión región y Nación entre los guaraníes de Argentina. Procesos de integración y de re-etnizacion en zonas de frontera. En: Grimson, A. (comp.) 2000 Fronteras naciones e Identidades. La periferia como centro. Ciccus. Buenos Aires

Hirsch, S. 2005. Participación, reafirmacion etnica y poder: la educación intercultural bilingueentre los guaranies del norte argentino. En Isla, A. y P. Colmegna (comp.) Politica y poder en los procesos de desarrollo. FLACSO. Buenos Aires.

Hobsbawn, E. 1993. Naciones y nacionalismos desde 1780. Crítica . Barcelona.

Howard-Malverde, R. 1996. La interculturalidad vivida: testimonios de mujeres desde el norte de Potosí. En: Godenzi Alegre, J. (comp.) 1996 Educación e interculturalidad en los andes y la Amazonia. Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas” Cusco. Peru.

INDEC. 2002. Censo agropecuario nacional

INDEC. Censos Nacionales de población y vivienda. 1869; 1895; 1914; 1947; 1960; 1970; 1980; 1991; 2001.

Isla, A. 2002. Los usos politicos de la identidad. Indigenismo y Estado. Ed. De las Ciencias. Buenos Aires.

Isla, A. 1992. Jujuy en el siglo. Estrategias de Investigación. En: Isla, A. (comp.) Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo. ECIRA. Asal. MLAL. Buenos Aires.

Iturralde, D. 1995. Naciones indígenas y estados nacionales en América latina hacia el año 2000. En Díaz Polanco, H. (Comp) Etnia y nación en

América Latina. Consejo Nacional para la cultura y las artes. Mexico.
Jameson, F. y Zizek, S. 1998. Estudios culturales. Reflexiones sobre el muticulturalismo. Paidos. Buenos Aires.
Jiménez, G. y Pozas, R. 1994. Modernizacion e identidades sociales. UNAM. Mexico.
Juilliard, E. 1962. La region. Un ensayo de definición. Annales de Geographie. LXXXI, No. 387.
Karasik, G. 2005. Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación historica de la conciencia colectiva en Jujuy. 1970-2003. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Tucuman.
Karasik, G. 2003 Franja fronteriza y frontera nacional: Susques y la formación de la frontera septentrional argentino chilena. En. A. Benedetti (comp.)
Karasik, G. 1989 El control de la mano de obra en un ingenio azucarero. El caso Ledesma. Documentos de trabajo. ECIRA 4. Tilcara.
Karasik, G. 1994 Plaza grande y Plaza chica. Etnicidad y poder en la Quebrada de Humahuaca. En Karasik, G. (comp.) Cultura e identidad en el NOA. CEAL. Buenos Aires.
Kersten Ludwig Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta el siglo XVIII. Universidad Nacional del Nordeste. Facultad de Humanidades. Resistencia. Chaco. 1968.
Kindgard, A. 2001. Alianzas y enfrentamientos en los orígenes del peronismo jujeño. UNHIR. UNJu. Jujuy. Argentina.
Lacan, J. 2003 Escritos. Siglo XXI. Buenos Aires
Laclau, E. 1994 Poder y representación. En Sociedad nº 4. Fac. Ciencias Sociales. UBA.
Laclau, E. y Mouffe, Ch. 1987. Hegemonía y estrategia socialista. Siglo XXI. Madrid.
Lafone Quevedo S. A. 1898 Progresos de la etnología en el Río de la Plata durante el año 1898. Boletín del Instituto de Estudio Geográfico Argentino. XX

Lagos, M. 2000. La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional. Gran Chaco 1870-1920. Unidad de Investigación en Historia Regional. UNJU. Jujuy. Argentina.

Lagos, M. y A. Teruel. 1992 Trabajo y demografía. En. Data nº 2. Revista del Instituto de Estudios andinos y amazónicos.

Lander E. 2000 Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. . En: Lander compilador La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. CLACSO. Buenos Aires.

Langer, E. Y Werner de Ruiz, Z. 1988. Historia de Tarija. Universidad Autónoma Juan Misael Saracho. Tarija. Bolivia.

Lash S. 1997 La reflexividad y sus dobles. Estructura, estética, comunidad. En: Beck, Giddens y Lash Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno. Alianza. Madrid

Lask, T. 2000. Construcción de la identidad nacional. Sistemogénesis de la frontera franco-alemana. En: Grimson, A. (ed) Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro. Signo. Buenos Aires.

Lattes, A. Y M. Boleda 2000 Migraciones transfronterizas en la cuenca del río Bermejo. Programa estratégico de acción para la cuenca del río Bermejo.

Lefebvre, H. 1974. La production de l’espace. Paris.

Lenton, D. 1992. Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del 80. En: Radovich, J. y A. Balazote (comp..) La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina. CEAL. Buenos Aires.

Lenton, D. 2000. Los indígenas y el congreso de la Nación argentina: 1880 – 1976. EnIdenti-09

Lenton, D. 1999. Los dilemas de la ciudadania y los indios argentinos. 1880-1950. En Publicar en Antropología y Ciencias Sociales. Año VII - No. VIIII

Levillier, R. 1924. Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, Siglo XVI,

Tomo V. Madrid.
Levinas, E. 1969. Totality and Infinity. An Essays on Exteriority. Pittsburg.
Levi Strauss, C. 1977. La identidad. Petrel. España
Lizárraga, R. 1909. Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, en Nueva Biblioteca de autores españoles. Historiadores de Indias, Vol. II. Madrid.
Llimos, I. 1982. Los chane actuales en el departamento de San Martín. Tesis de Licenciatura Universidad Nacional de Salta.
Lombardo, E. 2004. La privatizacion de la frontera: inversion petrolera y desarrollo sutentable. En Belli, E. et al. La cuenca del Rio Bermejo. Una formación social de frontera.
Lomnitz, Larissa Adler. 1994. Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología Latinoamericana.. Flacso, México.
López, L. y W. Kuper. 2004. La educación intercultural bilingüe en América Latina. Balance y perspectivas. GTZ. Uruguay.
Lopez, L. 1996. No mas danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación. En: Godenzi Alegre, J. (comp.) 1996 Educación e interculturalidad en los andes y la Amazonia. Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas” Cusco. Peru.
Lorandi, A. (Compiladora) 1997. El Tucumán colonial y Charcas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.
Lorandi, A. 1997. Etnohistoria del área andina meridional. En. Lorandi, A. (comp.) El Tucumán colonial y Charcas. FFyL. UBA. Buenos Aires.
Luhmann N. 1996 La modernidad contingente. En: Las consecuencias perversas de la modernidad. Anthropos. Madrid.
Machaca, R. 2006. La escuela en la celebración del encuentro con el Nosotros indígena. Hacia la reconstrucción intercultural de la

identidad entre los Kollas de la Quebrada de Humahuaca. Jujuy. Tesis de Maestria Universidad Mayor de San Simon. Cochabamba.
Machaca, R. 2004. Los sikuris y la virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral. Tilcara. Jujuy.
Madrazo, G. 1970. Contribución para un estudio histórico de la tenencia colectiva de tierras en la provincia de Jujuy. En Relaciones. Sociedad Argentina de Antropología. Tomo V Nueva Serie N 1. Buenos Aires.
Madrazo, G. 1982. Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el Marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX. Fondo Editorial. Buenos Aires,
Madrazo, G. 1990. El proceso enfitéutico y las tierras de indios en la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy). Periodo Nacional. En Andes N 1. CEPHIA, Facultad de Humanidades. UNSa. Salta.
Madrazo, G. 1991. Cambio y permanencia en el Noroeste argentino. El caso de Jujuy a mediados del siglo XIX. En Andes 4. CEPHIA. Salta.
Madrazo, G. 1994. Historia de un despojo: el indignado del Noroeste argentino y su transformación campesina. En Andes 6. CEPHIA. Salta.
Madrazo, G. 1997. Hacendados y comerciantes del Noroeste. En Andes 8. CEPHIA. Salta.
Madrazo, G. 2005. Pacto étnico, rebelión y modernidad en el siglo XVIII. En Andes No. 16. CEPHIA. Salta.
Magrassi, G. 1968. El complejo chiriguano chané. En Censo indígena nacional 1967-68. Buenos Aires.
Maine, H. 1889. Village Communities in the East and West. New York.
Mandel, 1975. Late capitalism. Londres.
Manzanal, M. 1996. El desarrollo rural en el noroeste argentino. Proyecto desarrollo agroforestal en comunidades rurales del noroeste argentino. Salta. Argentina.
Massal, J. y M. Bonilla (editores) 2000. Los movimientos sociales en las democracias andinas. FLACSO Ecuador – IFEA. Quito. Ecuador.

Marcus, G. y M. Fischer. 2000. La antropología como critica cultura. Un momento experimental en las ciencias humanas. Amorrortu. Buenos Aires.

Marcuse, H. 1969. Cultura y sociedad. Sur. Buenos Aires.

Martinez, T. 1996. Igualdad de derechos e interculturalidad. En: Godenzi Alegre, J. (comp.) 1996 Educación e interculturalidad en los andes y la Amazonia. Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas" Cusco. Peru.

Martinez, O. 1994. Border people. Life nd Society in the US-Mexico borderlands. The University of Arizona Press. Tucson and Londres.

Marx, C. 1970. Contribución a la crítica de la economía política. Comunicación. Madrid.

Marx, C. y F. Engels 2005 La ideología alemana. Santiago Rueda. Buenos Aires.

Marx, C. 1967. El Capital. FCE. Mexico.

Melia, B. 1988 Ñande reko. Nuestro modo de ser. Cipca. La Paz.

Meillasoux, C. 1977 Mujeres graneros y capitales. Siglo XXI. Mexico.

Metraux, A. 1946. Ethnography of de Chaco. En Handbook of southamerican Indians. Washington.

Michaelsen, S. y D. Johnson 2003 Teoria de la frontera. Los limites de la política cultural. Gedisa. Barcelona.

Mignolo, W. 1995. The darker side of the renaisssance. Literacy, Territoriality &Colonization. Ann Arbor. The University of Michigan Press.

Mignolo W. 2000 La colonialidad a lo largo y a lo ancho.: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: Lander La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. CLACSO. Buenos Aires

Mingo de la Concepción, M. 1983. Historia de las Misiones franciscanas de Tarija entre los chiriguanos. Universidad Boliviana J.M. Saracho

Moore, B. 1973. Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. Península. Barcelona.

Moreno Alejandro 2000 Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito de la equidad. En : La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Langer compilador. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Buenos Aires

Morina, J. 1997 Articulación y subordinación de una población campesina. Un caso de análisis diacrónico en el Noroeste Argentino. En: Otero y Velásquez (Comp.) Poblaciones argentinas. PROPIEP. Tandil.

Movimiento Indígena en la Provincia de Jujuy. Agosto 2002

PACHAMAMA. Identificación indígena de los pueblos Andinos. Mimeo

Morgan, L. 1970. Sociedades primitivas. Ayuso. Madrid.

Murra J. 1975 Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Nahmad Sitton, S. (comp.) 1996. La perspectiva de etnías y naciones. Los pueblos indios de América Latina. Abya – Yala. Quito. Ecuador.

Neffa J. 1998 Modos de regulación, regímenes de acumulación y sus crisis en Argentina (1880- 1926) Eudeba. Buenos Aires

Newbery, S. y Manuel Roca (1978) El Carnaval chiriguano-chané. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología. Nº 8. Buenos Aires.

Nielsen, A. 2004. Pobres jefes. Aspectos corporativos en las formaciones sociales pre-inkaicas de los andes circumpuneños. En prensa en C. Langerback y C. Gnecco (comp.) Contra el pensamiento hipológico. Reflexiones teóricas actuales sobre complejidad social. Bogota.

Nino, B. 1912. Etnografía chiriguana. La Paz.

Nordenskjold, E. 1929 Analyse Ethno-geographique de la culture materielle de deux tribus indiennes du gran Chaco. Paris.

Pachamo, S. 1986 Se fue a volver. En: Se fue a volver. Seminario sobre migraciones temporales en América latina.
PIPAL/CIUDAD/ENEP. México

Pacheco de Oliveira, J. (comp.) 2006 Hacia una antropología del indigenismo. Contra Capa. Río de Janeiro.

Pages Larraya, F. 1982 Lo irracional en la cultura. ECA Buenos Aires.

Palavecino, E. 1936 Las culturas aborígenes del Chaco. Historia de la Nación Argentina.

Palavecino, E. 1949 Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los Chané. En Revista del Museo de La Plata. Tomo IV. Sección Antropología.

Palavecino E. 1954 La máscara y la cultura. Ediciones de la Municipalidad de Buenos Aires.

Palavecino, E. Y M. Millán 1957. Los indios chané del Río Itiyuro. En Runa VII

Paleari, A. 1993. Diccionario general de Jujuy. Gobierno de la Pcia. de Jujuy. Jujuy.

Palermo, M. 1986. Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina. En Runa N° 16. ICA. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Buenos Aires.

Pascal, B. 1966. Pensamientos. Mexico.

Paz, G. 2004. Las bases agrarias de la dominación de la elite. Tenencia de tierras y sociedad en Jujuy a mediados del siglo XIX. En Anuario IEHS. Tandil.

Paz, G. 1992. Campesinos, terratenientes y Estado. Control de tierras y conflicto en la puna de Jujuy a fines del siglo XIX. En: Isla, A. (comp..) Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo. ECIRA. Asal. MLAL. Buenos Aires.

Paz, G. 1991. Resistencia y rebelión campesina en la puna de Jujuy. 1850-1875. En Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana. Dr. Emilio Ravignani. III (4). Buenos Aires.

Pilco Mallea Rolando 2005 Nación Aymara Y Movimientos Indígenas En Latinoamérica: Retos Y Perspectivas. Publicación WEB aymararolo@hotmail.com

Pinto J. 1996 Las nuevas democracias del cono sur. Cambios y continuidades. CBC. UBA.

Petz, I. 2004. Modelos educativos para la poblacion aborigen en la cuenca del Rio Bermejo. En Belli, E. R. Slavutsky y H. Trinchero (comp.) La cuenca del Rio Bermejo. Una formación social de fronteras. Ed. Reunir. Buenos Aires

Primeras Jornadas de Educación intercultural en Jujuy. Un desafio para la educación. 2003. OIE. Jujuy.

Poulantzas, N. 1978. State, power, sociaalism. Verso. Londres.

Prebisch, R. 1998. Escritos económicos. Buenos Aires.

Quijano A. 2000 Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander compilador La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. CLACSO. Buenos Aires

Rabey, M., Merlino R. y D. Gonzalez. 1986 Trueque articulación economica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. En Revista Andina No. 1. Cusco.

Reboratti, C. 1974 Santa Victoria. Estudio de un caso de aislamiento geográfico. En Desarrollo Económico Nº 55 Vol. 14. Instituto de Desarrollo económico y social.

Reboratti, C. 1998 El alto Bermejo. Realidades y Conflictos. La Colmena. Buenos Aires.

Reboratti, C. 1986. Migración y trabajo estacional en Argentina. En: Se fue a volver, seminario sobre migraciones temporales. PISPAL.CIUDAD. CENEP. México.

Reboratti, C. 1997. De hombres y tierras. Una historia ambiental del noroeste argentino. Proyecto desarrollo agroforestal en comunidades rurales del noroeste argentino. Salta. Argentina.

Reynoso, C. (comp) El surgimiento de la antropología postmoderna. Gedisa. Madrid.

Reynoso, C. 2000. Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica. Gedisa. España.

Ribeiro, D. 1971. Las fronteras indígenas de la civilización. Siglo XXI. México.

Ribeiro, D. y M. Gomes. 1995. Etnicidad y civilización. En Grünberg (coord..) Articulación de la diversidad. Tercera reunión de Barbados. Abya-Yala. Quito. Ecuador.

Ribeiro, G. 1999. La represa Yaciretá. Capitalismo transnacional y política hidroenergética en la Argentina. Posadas. Editorial Universitaria de Misiones. Misiones.

Riester, J. , Schuchard, B. Y Simon, B. 1979 Los chiriguano. Bolivia.

Ringuelet, R. (Comp.) 1987. Procesos de contacto interétnico. Búsqueda. Bs. As.

Rivera Cusicanqui, S. 1986. Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia. UNEISD. Programa de participación. Naciones Unidas. Ginebra.

Rodríguez, G.; J. C. Gardella; J. Nogueira.1996. Derechos humanos, minorías aborígenes y sistemas jurídicos totales. El caso argentino. En Varese, S. (comp.) Pueblos indios, soberanía y globalismo. Abya-Yala. Quito. Ecuador.

Rodríguez, H. 1991. Accion misionera anglicana y procesos de proletarizacion, campesinizacion y descampesinizacion en una comunidad aborigen Wichi de la provincia de Salta. En Andes No. 4.

Rodríguez, H. 2005. Algunas experiencias de implementación de enseñanza bilingüe en una escuela con población indígena wichi en el

chaco Salteño. En: Lenguas e interculturalidad. Fac. de Humanidades. UNSa.
Roffman A. 1999 Las economías regionales a fines del siglo XX. Ariel. Buenos Aires
Ros, C. 2005. Transformaciones sociales, crisis y resistencia en las tierras altas jujeñas: el caso de la Red Puna. En Benencia, R y C. Flood: Trayectorias y contextos. Organizaciones rurales en la Argentina de los noventa. La Colmena. Buenos Aires.
Rosaldo, R. 1991. Cultura y Verdad. Grijalbo. México.
Ruben, Guillermo R. 1991/92 La teoría antropológica y el estudio de la incorporación de la mano de obra campesina-indígena al mercado capitalista. ETNIA Nº36/37, Olavarría.
Rutledge, I. 1987. Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy (1550-1960). ECIRA. CICSO. Jujuy.
Said E. 1979 The Orientalism. Vintage Books. New York
Said E. W 1996 Cultura e imperialismo Editorial Anagrama. Barcelona
Saignes, T. 1990 Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguana. (siglos XVI-XX). Hisbol.
Saignes, T. 1985. Los Andes orientales: historia de un olvido. IFEA. CERES. Cochabamba. Bolivia.
Salhins, M. 1968. Las sociedades tribales. Labor. Madrid.
Sartre, J. 1966. El ser y la nadas. Losada. Buenos Aires.
Scott J. 2000 Los dominados y el arte de la resistencia. Ediciones Era. México
Scott J. 1976 The moral economy of the peasant. Rebellion ada subsistence in South east Asia. Yale University press. New Haven.
Seca, M. 1989. Introducción a la Geografía Histórica de la Quebrada de Humahuaca, con especial referencia al pueblo de Tilcara. IIT. FFyL-UBA. Buenos Aires.
Serres, M. 1977. Discurso y recorrido. En: Levi Strauss, C. 1977. La identidad. Petrel. España

Sitton, S.1996. La cuestión étnica en la obra y la práctica de Guillermo Bonfil.Un visionario de la Sociedad Multiétnica Mexicana. En Nahmad, S. (comp.) La perspectiva de etnías y naciones. Los pueblos indios de América Latina. Abya-Yala. Quito. Ecuador.
Slavsky, L. 1992. Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre políticas indigenistas en la Argentina. En: Radovich, J. y A. Balazote (comp..) La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina. CEAL. Buenos Aires.
Slavutsky, Ricardo 1996. La reestructuración social de lo local. En: Volumen XXV Aniversario del Museo Arqueológico Eduardo Casanova. IIT. UBA.
Slavutsky, R. y E. Belli. 1996. Rostros visibles de la modernización en Valle Grande. En: Revista Xuxuy. UNJU.
Soja, E. 1995. Postmodern Geographies. The reassertion of space in critical social theory. Verso. London.
Stam, R. & Shohat. 1996. Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media. En: Goldberg, D. (Ed.) Multiculturalism.
Stavenhagen, R. 1973 Las clases sociales en las sociedades agrarias. Siglo XXI. Mexico.
Stavenhagen, R. 1998. El sistema internacional de los derechos indígenas. En Bartolomé, M. y A. Barabas (coord.) Autonomías étnicas y Estados nacionales. COACULTA. INAH. México.
Stern, S. 1987 Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, Siglos XVIII al XX. Lima. IEP.
Stumpo, G. 1992. Un modelo de crecimiento para pocos. El proceso de desarrollo de Jujuy 1960-1985. En Isla, A. (ed.) Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas. MLAL. Buenos Aires.
Susnik, B. 1971. El indio colonial del Paraguay. El chaqueño: guaycurus y chané-arawak. Museo etnográfico Andrés Barbero. Asunción. Paraguay.

Taussig, Michael T 1993 El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica. Nueva Imagen. Mexico
Taylor, Ch. 1993. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. FCE. Mexcio.
Teruel, A. 1989. Normas y leyes reguladoras del trabajo rural en la provincia de Jujuy. 1834.1943. ms.
Teruel, A. 1992. El trabajo rural en una provincia del NOA en la primera centuria del período independiente. Proyecto NOA 3. Sevilla
Teruel, A. 1994. La incidencia de la tenencia de la tierra en la formación del mercado de trabajo rural en la Provincia de Jujuy. 1870-1910. En Población y Sociedad. N 2. Tucumán
Teruel, A. y M. Lagos (directores) 2006. Jujuy en la Historia. De la colonia al siglo XX. Ediunju. Jujuy.
Thompson E. P. 1995 Costumbres en común. Editorial crítica. Barcelona.
Todorov T 2003 Deberes y delicias. Una vida entre fronteras. Fondo de Cultura Económica. Argentina
Todorov, T. 1991. Nosotros y los otros. Siglo XXI. México.
Touraine, A.1993. Mutaciones en América latina. En Sociedad nº 2. Mayo de 1993. Fac. Ciencias Sociales. UBA.
Trinchero, H. 1994. Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el chaco salteño. En: Karasik, G. (comp.) Cultura e identidad en el Noroeste argentino. CEAL. Buenos Aires.
Trinchero, H. 2000 Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central. Eudeba. Bs. As.
Trinchero, H. y J. Leguizamón. 1995. Fronteras de la modernización: reproducción del capital y fuerza de trabajo en el umbral del chaco argentino. En Trinchero, H. (comp.): Producción doméstica y capital: Estudios desde la antropología económica. Biblos. Buenos Aires.
Truman H. 1967 Inaugural Adress, January 20, 1949. En: Documents on American foreign relations. Princetom University Press

Turner, F. 1977. The significance of the frontier in American Story. En The frontier in American History, Franklin Center.

Varese, S. (Comp.) 1996. Pueblos indios, soberanía y globalismo. Abya Yala. Ecuador.

Vazquez. H. 2000. Procesos identitarios y exclusion sociocultural. Biblos. Buenos Aires.

Vergara M. 1934 Orígenes de Jujuy. Librería El Colegio. Buenos Aires

Vila, P. 2000. La teoría de frontera versión norteamericana. Una crítica desde la etnografía. En: Grimson, A. (ed) Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro. Signo. Buenos Aires.

Villar Diego 2001 Sobre el ndáye entre los chané. En: Scripta Ethnologica. Vol XXII. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.

Wallerstein I. 2001 El eurocentrismo y sus avatares: Los dilemas de la Ciencia Social. En: Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Walter Mignolo Compilador. Ediciones del signo. Argentina

Wallerstein, I. 1974. The modern world-system: Capitalist Agriculture and the origines of the European World Economy in the Sixteenth century. Academic Press. New York.

Weber, M. 1996. Economia y sociedad. FCE. Mexico.

Whiteford, S. 1981 Workers from the North. Plantations, Bolivian Labor and the City in Norhwest Argentina. Latin American Monographs/54. AustinUniversity of Texas Press.

Williams, R. 1980. Marxismo y literatura. Edicions 62. Barcelona.

Willis, P. 1988. Aprendiendo a trabajar. Como los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera. AKAL. Avila.

Wolf, E. 1988. Europa y la gente sin historia. FCE. México.

Wolf, E. 1966. Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas. En Banton, M. Ed. Antropología social de las sociedades complejas. Alianza Univ. Madrid.

Zanolli, C. 1997. En busca de los Omaguacas. En. Lorandi, A. (comp.) El Tucumán colonial y Charcas. FFyL. UBA. Buenos Aires.

Zizek, S. (comp.) 2004 Ideología. Un mapa de la cuestión. FCE. Argentina.